

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky



Diplomová práce

Jiří Boudal

Antropologická kritika liberalismu u Charlese Taylora

Charles Taylor's Anthropological Critique of Liberalism

Praha 2012

vedoucí práce: doc. Jakub Čapek, Ph.D.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a použil pouze uvedené prameny a literaturu.

V Praze dne 25. července 2012

Jiří Boudal

Rád bych poděkoval vedoucímu své diplomové práce Jakubu Čapkovi – nejen za podrobné připomínky k textu, ale také vůbec za to, že mě prostřednictvím svých kurzů k tématu politické svobody a k dílu Charlese Taylora přivedl.

Abstrakt

Práce představuje koncepci liberalismu Charlese Taylora, v níž je negativní pojem svobody ukotven hlouběji v pozitivním morálním ideálu autenticity. Autor nejprve zkoumá hlavní liberální motivy pro obhajobu čistě negativní svobody a Taylorovu tezi, že závisejí na atomistické ontologii. Následně toto atomistické východisko zpochybňuje a místo něj představuje Taylorův holistický přístup, který se opírá zejména o pojmy osobní identity a tzv. silného hodnocení. V návaznosti na to je představena autenticita jakožto implicitní ideál moderní identity. Autenticita je vyložena jako pluralitní morální ideál, který oceňuje jedinečnost, jakkoli obsahuje určité obecně platné morální nároky. Autor ukazuje, že autenticita není v rozporu s negativní svobodou, ale naopak ji předpokládá. Nakonec jsou představeny politické důsledky takto formulované koncepce liberalismu.

Klíčová slova: liberalismus, Charles Taylor, Isaiah Berlin, negativní svoboda, autenticita, moderní identita, silné hodnocení, hodnotově neutrální stát, atomistická antropologie, pluralismus, filosofická antropologie

Abstract

The thesis presents Charles Taylor's conception of liberalism where the negative concept of liberty is rooted in a positive moral ideal of authenticity. First of all, both the main motivations which led liberals to defend the pure negative concept of liberty and Taylor's claim that these motivations all depend on the atomistic ontology is examined. Later, this atomistic basis is refuted and Taylor's holistic approach is offered which relies mainly on concepts of the personal identity and of the so called strong evaluation. Following this, concept of authenticity is presented as the implicit ideal of modern identity. Authenticity is interpreted as a pluralistic moral ideal appreciating uniqueness although containing some general moral demands. The thesis also shows that such a concept of authenticity presupposes negative liberty. Finally, some political consequences of such a liberal theory are provided.

Keywords: liberalism, Charles Taylor, Isaiah Berlin, negative liberty, authenticity, modern identity, strong evaluation, value-free state, atomistic anthropology, pluralism, philosophical anthropology

Obsah

ÚVOD.....	6
1 MOTIVY OBHÁJCŮ NEGATIVNÍ SVOBODY.....	12
1.1 IDEA HODNOTOVĚ NEUTRÁLNÍHO STÁTU	13
1.2 SMLUVNÍ TEORIE A SNAHA O UNIVERZÁLNÍ PLATNOST	17
1.3. ISAIAH BERLIN A PLURALITA KONFLIKTNÍCH HODNOT	20
1.4. FRIDRICH HAYEK A OMEZENOST POZNÁNÍ	22
2 NEODSTRANITELNÉ HORIZONTY.....	25
2.1. VÝCHODISKA TAYLOROVY ANTROPOLOGIE	25
2.2. SILNÉ HODNOCENÍ: KVALITATIVNÍ SEBEHODNOCENÍ DRUHÉHO ŘÁDU	28
2.3. SILNÉ HODNOCENÍ A OSOBNÍ IDENTITA	30
2.4. IDENTITA PŘEDPOKLÁDÁ SILNÉ HODNOCENÍ: TRANSCENDENTÁLNÍ ARGUMENT	33
2.5. DIALOGICKÁ KONSTITUCE IDENTITY A POTŘEBA UZNÁNÍ	36
2.6. KOLEKTIVNÍ IDENTITA A NEREDUKOVATELNĚ SPOLEČENSKÁ DOBRA	39
2.7. HODNOTOVÁ PLURALITA, MORÁLNÍ MAPA A KONSTITUTIVNÍ DOBRA	40
2.8. AUTENTICITA JAKO KONSTITUTIVNÍ IDEÁL MODERNÍ IDENTITY	44
2.9. AUTENTICITA A HRANICE SMYSLUPLNÉ VOLBY	48
2.10. MOŽNOST KULTIVOVAT A KORIGOVAT OSOBNÍ IDENTITU ZVNĚJŠKU	51
3 SELHÁNÍ HODNOTOVĚ NEUTRÁLNÍHO STÁTU.....	56
3.1. SPORNÉ PŘEDPOKLADY KLASICKÉHO LIBERALISMU	56
3.2. AUTENTICITA, PLURALISMUS A NEGATIVNÍ SVOBODA	59
3.3. POTŘEBA ARTIKULOVANÉHO MORÁLNÍHO IDEÁLU	61
ZÁVĚR.....	63
LITERATURA.....	64

„Jelikož liberalismus uvolnil morální subjekty ze všech intersubjektivně sdílených hodnotových vazeb, nemůže přiměřeně vyložit ony sociální předpoklady, za nichž jsou tyto subjekty s to individuálně uskutečňovat své právně přiznané svobody.“

Axel Honneth

„Problém liberalismu nespočívá ani tak v posedlosti finančním výnosem, který stojí na jeho konci, jako v naprostém podceňování oněch prvotních podmínek lidského řádu, které byly na jeho počátku.“

Pierre Manent

„Svobodný, sekularizovaný stát žije z předpokladů, které sám nemůže garantovat.“

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Úvod

Otázka, která stojí v pozadí celé této práce, zní: co je svoboda? Neboli: Co se musí určitá společnost naplňovat, aby v ní lidé mohli žít svobodně?

Chceme ukázat, že navzdory mínění většiny liberálních myslitelů je představitelná taková koncepce liberalismu, v jejímž středu nestojí pouze tzv. „negativní“ ideál svobody-nezasahování, ale hlouběji také „pozitivní“ ideál autenticity, neboli svobody-sebeuskutečnění či snad lépe sebeutváření. Ten je sice otevřen mnoha odlišným představám o dobrém životě, ale představuje určité morální nároky platné pro všechny občany pluralitní liberální společnosti a ukazuje, že smysl svobody nespočívá v možnosti neomezené volby. Pokusíme se ukázat, že nelze spoléhat na spontánní udržování tohoto ideálu občanskou společností, ale že je nutné, aby se tento ideál promítnul do politické teorie, a v důsledku také do toho, jakým způsobem je ve veřejné debatě legitimován liberálně-demokratický režim. Bez přesnější artikulace tohoto ideálu totiž podle nás nebude schopna liberální společnost čelit nenápadným podobám nesvobody, ve kterých není přítomno donucování, a které přesto mohou ohrozit samotnou existenci svobodné společnosti. Doufáme, že se nám podaří přesvědčivě ukázat, že takto formulovaná koncepce svobody odolává

všem nejdůležitějším námitkám, které byly proti „pozitivní“ svobodě ze strany liberálů vzneseny. Hlavní oporu naší argumentace bude přitom tvořit kritická četba díla Charlese Taylora, v první řadě jeho fenomenologická či antropologická analýza lidského jednání a zdrojů moderní identity.

Diskuze o politické svobodě může být bezbřehá. Svoboda se stala totiž tak základním a samozřejmým politickým ideálem moderní epochy, že si ji jen málokterý moderní politický myslitel, ideolog či vládce dovolil ignorovat nebo dokonce zpochybnit. V zájmu legitimizace různých politických názorů, ideologií a zájmů tak byly svobodou nazývány velmi odlišné, někdy zcela neslučitelné hodnoty a koncepce. I režimy velmi nesvobodné a kruté k jednotlivcům hlásaly svobodu a osvobození – národa, třídy či jiného kolektivu.

Právě zkušenost s totalitními režimy dvacátého století nicméně diskuzi o svobodě (přinejmenším tu akademickou) přivedla k větší obezřetnosti a dnes už zdaleka nejen liberálové zastávají názor, že v základu jakéhokoli pojetí politické svobody – nemá-li umožnit hrůzovládu – musí stát klasická, „liberální“ formule svobody, která je svobodou povýtce individuální. (Politicky) svobodný je podle klasického liberalismu ten, kdo není vládní mocí ani dalšími lidmi *donucován* nebo komu není *bráněno* v jednání – přinejmenším v oblastech jako je vyznání, názor a jeho projev, nakládání s osobním majetkem a podobně. Je to tedy svoboda *od* zasahování – neboli *negativní* svoboda. Druhou integrální součástí politické svobody v dnešních liberálně-demokratických režimech je „demokratická“ svoboda každého jedince participovat na společném rozhodování, tj. zejména právo volit a být volen. Je to svoboda *k* podílu na moci, tedy jedna z tzv. pozitivních svobod. Většina dnešních socialistů i konzervativců jsou tedy zároveň liberály v tom širokém smyslu, že uznávají potřebu svobody-nezasahování v podobě garance „základních lidských práv“; na druhé straně většina liberálů je zároveň demokraty a uznávají potřebu svobody-participace, i kdyby jen proto, že „skýtá prostředek k ochraně ... negativní svobody,“ (Berlin, 1999, str. 271). K oběma integrálním součástem liberálně-demokratické svobody se zde budeme hlásit i my. Otázka z ní, zda jsou dostatečné.

Dá se totiž namítnout, že společnost, která sice právně zaručuje lidem svobodu-nezasahování i svobodu-participaci, může být ve skutečnosti „svobodnou“ jen ve velmi formálním a vyprázdněném smyslu slova. A to z různých hledisek.

Už v 19. století poukazoval Karel Marx a jeho následovníci na to, že nemajetným dělníkům s šestnáctihodinovou pracovní dobou jsou jejich „formální“ svobody k ničemu, protože je nemohou využívat, a nutnou podmínkou skutečné politické svobody je proto také určitá „materiální“ svoboda, tedy *schopnost* svá práva využít – základní prostředky k živobytí, volný čas atp. Podobně „formální“ pak mohou být třeba práva a svobody přiznané menšinám, jestliže se vůbec nezabýváme jejich skutečným začleněním do většinové společnosti, jak na příkladu dekolonizovaného Alžírka připustil třeba Aron: „Jednotlivec se nebude cítit svobodným, pokud bude reálně existovat diskriminace mezi etnikem, k němuž náleží, a etnikem většinovým,“ (Aron 1992, str. 66).

Liberálové na tuto kritiku „formálních“ svobod z pozice svobod „materiálních“, respektive kritiku pouhé svobody-příležitosti z pozice svobody-schopnosti¹ reagovali různě. Zmíněný Raymond Aron uznal oprávněnost debaty o „skutečných“ svobodách i o svobodách kolektivních, pokud ovšem trváme na primátu individuálních „formálních“ svobod. Isaiah Berlin (1999) sice trval na tom, že „svoboda je svoboda“, tedy volnost jednat, aniž by mi někdo bránil nebo mě nutil, a nesmíme ji zaměňovat s rovností, materiálním blahobytem atp. Zároveň však uznával, že tato svoboda může být v zájmu těchto jiných důležitých hodnot částečně umenšena, s výjimkou určitého základního minima základních práv. Rozdíl mezi oběma je tedy možná ponejvíc jazykový. Oproti tomu libertariáni jako Nozick a také zastánci klasického liberalismu v čele Hayekem všechny „revizionistické“ liberální koncepce sociální spravedlnosti a sociálního státu a s nimi i materiální koncepce svobody odmítli (srv. Gray 1999, str. 47-52).

Je tu však ještě jeden směr úvah o svobodě-schopnosti, z pohledu liberálů patrně nejpodezřelejší, a to otázky „morální“ svobody, pozitivního ideálu, který by teprve dával svobodě-nezasahování smysl. Isaiah Berlin, který takovouto pozitivní svobodu jakožto politický ideál jednoznačně odmítl, dobře vystihl motivaci, ze které vychází: „Chci, aby můj život a má rozhodnutí závisela na mně, ne na vnějších silách jakéhokoli druhu. Chci být nástrojem vlastních volných aktů, nikoli vůle druhých lidí ... Především si chci být vědom sebe samého jako myslící, chtějící, jednající bytosti, která za svá rozhodnutí nese zodpovědnost a dokáže je vysvětlit poukazem k vlastním myšlenkám a cílům,“ (Berlin, 1999, str. 230). Jak později uvidíme, tato touha, aby mé jednání bylo

¹ (*opportunity vs. exercise*, srv. Taylor, 1995)

skutečně „mé vlastní“, svobodné, nalezla v moderní evropské historii dvě odlišná vyjádření, v rané moderně ideál *autonomie* a v pozdní moderně ideál *autenticity*.

Mnoho liberálů má spolu ve shodě s Berlinem za to, že otázky pozitivní morální svobody patří nanejvýš do etiky a nikoli do politiky. Pokud ovšem takové otázky z politické teorie vyřadíme, v důsledku to znamená, že nás například nemůže a nesmí znepokojovat nic z toho, co lze nazvat projevy masové společnosti. Za masovou dnes v sociálních vědách bývá označována taková společnost, ve které zeslábl vliv tradičních vazeb, zvyklostí a institucí (aniž by byl nahrazen institucemi, vazbami či etikou podporující např. právě koncept sebeurčení), a v níž jsou proto silně atomizovaní jedinci „mimořádně silně ovlivnitelní komerční a politickou manipulací, jež většinou nemá povahu donucování, ale svádění ... [a] podléhají vlivům anonymizované, neviditelné elity politické a hospodářské,“ (Petrusek, 2006, str. 176).

Marion Nestle, americká expertka na stravování, ve své knize *Food Politics* (2003) ukazuje, jak potravinářské koncerny v uplynulých padesáti letech investovaly enormní prostředky, aby proměnily stravovací návyky ve Spojených státech – od ovlivňování zákonů, přes financování zdánlivě nezávislých expertů a stravovacích poradců až po sofistikovaný marketing na základních školách. V důsledku úspěšné kampaně se dnes většina obyvatel USA stravuje velmi nezdravě a nevhodně, v důsledku toho trpí nadměrnou obezitou a nemocemi, jejichž léčba je citelnou zátěží pro federální rozpočet už i tak silně zadlužené unie. Ačkoli se zdá, že mnoho Američanů pod vlivem cíleného marketingu komplikuje život sobě i celé společnosti, hodnotou, na kterou je podle Nestle v kampaních nejčastěji odkazováno, je přitom „free choice“. A nelze nic namítnout, pokud svoboda nemá znamenat víc než absenci donucení.

Jeden z paradoxů, ke kterému ztotožnění svobody s nedonucením vede, je nejlépe vidět na vyhrčeném příkladu politického marketingu: jestliže by politické kampaně dosáhly takové účinnosti a spolehlivosti, že by se staly dominantním faktorem určujícím výsledek voleb, pak se zpochybňuje smysl svobody-participace, neboť společnost *de iure* demokratická by byla *de facto* společností oligarchickou – rozhodovali by ti nejmajetnější (schopní zaplatit ten nejlepší marketing). Tím by se ztratila i demokratická ochrana liberální svobody-nezasahování, neboť oligarchická menšina přirozeně nemá zájem na omezení vládnoucí (tedy své) moci a autority. Ačkoli to tedy pro liberální společnost může být otázka přežití, z pozice striktně negativní svobody

je celý problém „neviditelný“. Pokud se tedy zdráháme takovou společnost považovat za plně svobodnou, nezbyvá nám, než připustit debatu o ideálu svobody-sebeuskutečnění.²

V této práci se proto chceme zabývat jedním z nejvlivnějších současných pokusů o obhajobu morálního pojmu svobody, konkrétně ideálu autenticity, jímž je dílo kanadského filosofa Charlese Taylora. Ačkoli se Taylor do diskuze o definici politické svobody přímo zasáhl jen kratším textu *Omyl negativní svobody*, na celé jeho rozsáhlé dílo možno pohlížet jako na filosofickou, či antropologickou obhajobu autenticity jako politicky relevantního ideálu. Svoboda podle Taylora znamená, že jsem jednak „osvobozen od vnějších překážek“, ale také že „jsem schopen adekvátně rozpoznat své nejdůležitější cíle a že jsem schopen překonat motivační pouta [která mi brání v realizaci těchto cílů], nebo je přinejmenším neutralizovat,“ (1995a, str. 814).

Podle Taylora se v kořenech liberální tradice ukrývá zásadní omyl: a sice přesvědčení, že individualismus jako politický ideál musí být podpořen individualismem na rovině metodologické. Metodologický (či antropologický) individualismus (či atomismus) je přesvědčení, že na lidi lze nahlížet jako na jasně oddělené jednotky, které mají své cíle dány nezávisle na svých vztazích k jiným lidem a tedy také na kultuře a morálce své společnosti; ve slabší podobě je to přesvědčení, že tyto společensko-kulturní podmínky nejsou relevantní pro politickou teorii. Tento omyl je potom hlavním důvodem, proč liberálové neumí odlišit ideál pozitivní svobody-sebeuskutečnění od nepřípustné indoktrinace. Tuto Tayloru tezi se pokusíme sledovat v úvodní kapitole nazvané *Motivy obhájců negativní svobody*. Představíme čtyři významné motivy, které podle nás vedou

² Tato úvaha platí za předpokladu, že manipulativní marketing je příkladem nedonucování. Je tomu skutečně tak?

Domnívám se, že ano. Vyjděme třeba z Millovy definice donucení: vykonávat moc nad někým *proti jeho vůli*. Jestliže v okamžiku nákupu výrobku nebo odevzdání hlasu souhlasím se svým konáním (nečiním tak např. jen ze strachu), nejsem donucován. Je pravda, že manipulativní marketing často porušuje právo na svobodný přístup k informacím, a potud je kritizovatelný i na základě čistě negativního vymezení svobody. Avšak ne každá manipulace nám upírá přístup k informacím – schopnost adekvátně vyhodnotit situaci neztrácíme jen při nedostatku informací, ale také například při zahlcení nadměrným množstvím informací (například známé dodatky ve smlouvách). Domnívám se, že k tomu, abychom v právu na svobodný přístup k informacím mohli zohlednit i takovéto situace, musíme být schopni uznat, že někdo může souhlasit s nějakým konáním (podpis smlouvy), ačkoli tím maří svůj důležitější cíl (nezadlužit se) – tím se už ale, jak ještě dále uvidíme, ocitáme na půdě pozitivní teorie svobody.

liberály k obhajobě negativní svobody a k nedůvěře v pozitivní morální koncept svobody. Ukážeme, že argumentace skutečně závisí na atomistickém pojetí člověka, jak tvrdí Taylor.

V kapitole *Neodstranitelné horizonty* se pokusíme v protikladu k atomistické antropologii obhájit Taylorův „holistický“ pohled, podle něž je lidská individualita neoddělitelně spjata s morální orientací, která je vždy konstituována v morálním rámci dané společnosti. Nejprve se pokusíme obhájit Taylorův metodologický přístup, tedy určitý druh situované interpretativní analýzy, oproti různým podobám tzv. nezaujatého objektivního přístupu. Poté představíme Taylorův transcendentální argument, podle něž jsou kvalitativní morální distinkce (tzv. silná hodnocení) nutným předpokladem každé zdravé lidské identity. Ukážeme dále, že lidská identita je vždy konstituována v dialogu, nikoli monologicky – přičemž zásadní roli v tom hrají tzv. signifikantní druzí. Dialogická volba identity neznamena, že by si lidé nemohli podle svého uvážení a podle svých pocitů volit svá specifická životní dobra, nicméně tato volba se jim teprve otevírá díky určitým daným „konstitutivním dobrům“ dané kultury. Ukážeme, že konstitutivním ideálem pozdně moderní identity je ideál autenticity a že z tohoto ideálu není možné vystoupit. Nedostatečná artikulace tohoto ideálu nicméně vede k tomu, že je mylně zaměňován s ideálem neomezené volby. V ideálu autenticity je však volba omezena nejrůznějšími horizonty smyslu, a v důsledku toho může volba identity a jednání z různých hledisek selhat: zejména jde nekohorenci, sebeklam, nemorálnost, existenciální nicotnost a neautentičnost. Konečně ukážeme, že z těchto hledisek je možné principiálně hodnotit nejen svou vlastní identitu, ale také identitu ostatních lidí, ačkoli je tento pohled zvnějšku samozřejmě ve velké míře limitován.

V poslední kapitole *Selhání hodnotově neutrálního státu* představíme důvody, proč je takto formulovaný ideál autenticity a jeho důsledky potřeba promítnout do politické teorie. Ukážeme totiž, že hlavní motivy, které bránily liberálům přijmout pozitivní koncepci svobody, jako je snaha o univerzální platnost, snaha o nestrannost, obava z metafyziky či teleologie či hrozba totalitního výkladu autenticity jsou v posledku neodůvodněné nebo nesmyslné. Naopak ukážeme, že hlavní Hayekův motiv (omezenosti individuálního poznání) a hlavní Berlinův motiv (pluralita konfliktních hodnot) jsou s touto koncepcí svobody v souladu. Konečně ukážeme, že domněle hodnotově neutrální stát, který se opírá o atomistickou antropologii, nejenže není schopen zajistit kulturně-mravní podmínky, díky kterým jsou lidé schopni realizovat svá práva, ale ve skutečnosti přímo *bere* legitimitu takovým institucím, které tyto podmínky pomáhají vytvářet a udržovat a které, jinými slovy, pomáhají artikulovat ideál autenticity.

KAPITOLA 1.

Motivy obhájců negativní svobody

Proč většina liberálů odmítá úvahy o pozitivní morální svobodě? V této kapitole se pokusíme prozkoumat několik důležitých motivů, které liberály k tomuto přesvědčení vedou.

Zcela základním motivem je přesvědčení, že liberální stát musí být *hodnotově neutrální*, tedy nesmí preferovat žádnou představu o dobrém životě na úkor jiné, jinak by nebyl nestranný. Druhým motivem je snaha o *univerzální platnost* liberální teorie, kterou můžeme pozorovat zejména u různých teorií společenské smlouvy. Zvláště budeme zkoumat také Berlinův důraz na pluralitu konfliktních hodnot a také jeho přesvědčení, že jakýkoli pozitivní ideál svobody je nutně teleologický a předem stanovuje ideál, který musí svobodné já *uskutečnit*, místo aby jej zvolilo. Pluralita konfliktních hodnot sice souvisí s motivem hodnotově neutrálního státu, později ovšem ukážeme, že liberální teorie může plně respektovat pluralitu hodnot, jak ji chápe Berlin, zároveň však nemusí splňovat tradiční liberální představu o hodnotově neutrálním státu, kterou zpochybníme. Posledním motivem, kterému se budeme věnovat, je Hayekův důraz na omezenost lidského poznání, kvůli které nemůžeme definovat žádné společné hodnotové škály, jen své vlastní.

Pokusíme se ukázat, že všechny tyto motivy mají jedno společné: vycházejí z představy, že na člověka je možné nahlížet jako na ohraničenou jednotku, která má nezávisle na jiných lidech své individuální zájmy. „Stručně řečeno, o jednotlivcích se uvažuje, jako by tím, čím jsou, byli nezávisle na svých vztazích k jiným lidem. To je tvrzení ontologického atomismu,“ (Fay, 2002, str. 46). Právě tento předpoklad, který v následující kapitole zpochybníme, pak vede k tomu, že se negativní svoboda zdá být v rozporu se svobodou morální, neboť, jak uvádí sám Berlin, „pojetí svobody bezprostředně vyplývají z názorů na konstituci já, osoby, člověka“ (1999, str. 234).

1.1. Idea hodnotově neutrálního státu

Hodnotově neutrální stát je takový stát, který nezastává a nepreferuje tu či onu představu o dobrém životě. Stát je tedy vlastně jen instrumentem, který podle nějakého kritéria spravedlnosti uvádí v soulad různé individuální (často konfliktní) představy o dobrém životě. Zastánci hodnotově neutrálního státu se domnívají, že „jakýkoli názor prosazovaný společností jakožto celkem by byl vždy jen názorem některých občanů, a ne ostatních. A kdyby tito zbylí občané viděli, že jejich názorům je odpírána oficiální podpora, nejednalo by se s nimi ve skutečnosti se stejnými ohledy jako s jejich spoluobčany vyznávajícími etablovaný názor,“ (Taylor 2000, str. 472). Tato úvaha se opírá o přesvědčení, že individuální názory a zájmy je možné plně oddělit od názorů a zájmů společných, a hlouběji, že je vůbec možné svět duchovní a morální zcela oddělit od světa politického – což je jedna ze základních premis klasickému liberalismu, který se rodí v sedmnáctém století.

Svým způsobem to není překvapivé: motivaci prvních teoretiků liberalismu hrála zásadní roli rozsáhlá devastace Evropy způsobená vleklými náboženskými válkami. Intelektuální rozpoložení mnoha myslitelů po konci třicetileté války nejlépe vystihl už v předvečer hugenotských válek Michel de l'Hopital: „Není podstatné, které náboženství je vskutku pravé, nýbrž to, aby mohli lidé společně žít,“ (Ranke, 1957, str. 157). Jak ale zdůrazňuje Ernst-Wolfgang Böckenförde (2006), tato myšlenka není vůbec samozřejmá: předpokládá schopnost svět duchovní od světa politického vůbec odlišit, za kterou Evropané vděčili staletí trvajícím mocenskému soutěžení mezi papeži a císaři, který započal tzv. bojem o investituru v roce 1057. Ke zřetelnému oddělení duchovní a politické sféry totiž nikdy předtím ve známých dějinách nedošlo – navzdory sebekrvavějším náboženským sporům.

Historikové sice za liberály někdy označují i některé starověké Atéňany – například Perikla nebo generaci sofistů, kteří skutečně hájili myšlenku politické rovnosti velmi moderně znějícími formulacemi. Avšak nesmíme přehlédnout to, na co upozornil už v osmnáctém století liberál Benjamin Constant: aténskému „liberalismu“ zcela chyběl moderní individualismus. „Týkala-li se nějak idea svobody jednotlivce, spíše než nějakou imunitu před ovládnutím ze strany společenství znamenala svoboda právo podílet se na jeho rokování,“ (Gray, 1999, str. 13). Aténská demokracie nebyla v žádném případě hodnotově neutrálním státem. Pro Atéňany bylo „naprosté

podřízení jednotlivce autoritě společenství slučitelné s kolektivní svobodou. ... Všechno soukromé jednání bylo pod přísným dohledem. Individuální nezávislost nebyla nijak ceněna, ani ve vztahu k názorům, ani k práci, a zejména ne ve vztahu k náboženství,“ (Constant, 1988, str. 311). Náboženství, tj. účast na kultu, bylo výrazem přilnutí k polis. V Římské říši to bylo obdobné: všichni imperátoři byli zároveň veleknězi pohanského kultu. „Dříve než se výraz *pontifex maximus* stal jedním z označení římského papeže, patřil k titulatuře starořímských císařů,“ (Halas, 2006, str. 44). Ačkoli některé předmoderní státy umožňovaly na svém území pokojný život (náboženským) minoritám, příslušníci těchto minorit nikdy nebyli považováni za plnohodnotné členy společnosti. Náznak odlišení světského a duchovního se sice objevil v raném křesťanství („Dávejte císaři, co je císařovo, a Bohu, co náleží Bohu,“ Mt 22,21), avšak byl zřejmě jen výrazem společenské marginalizace prvotního křesťanstva – což je patrné z toho, že jakmile Římská říše oficiálně přijala křesťanství, došlo záhy k úzkému propojení trůnu a oltáře, jak bylo Římanům přirozené.

Křesťanství obsadilo místo uvolněné náboženstvím antické polis, stalo se veřejným kultem, a následně byla Evropa až do jedenáctého století světem nábožensko-politické jednoty. Dělit na „světské“ a „duchovní“ bylo křesťanům té doby naprosto cizí. Říše se opírala o křesťanskou teologii dějin a očekávání posledních dnů, jako svůj úkol chápala uskutečňovat království Boží na zemi a čelit náporu zla ve světě. „Císař a papež nepředstavovali duchovní a světský řád, oba spíše působili v rámci jedné eklézie jako nositelé různých řádů (*ordines*), císař coby fojt (zemský správce) a ochránce křesťanstva byl osoba stejně posvěcená a pomazaná (*Novus Salomon*) jako papež,“ (Böckenförde, 2006, str. 9). Církev byla s říší propojena i institucionálně a pravomoci při jmenování církevních hodnostářů měl nejen papež, ale i císař.

Právě o toto právo se v boji o investituru (1057 – 1122) podařilo císaře připravit, a papeži tak na několik staletí posílili svůj mocenský vliv. (I církev sice musela omezit své pole působnosti, a nárokovala si rozhodování už pouze ve věcech víry. Protože však si však rozhodování „ratione peccati“ v té době nárokovalo plnou směrodatnost, znamenalo to, že se „politici“ musí církvi předem podřídit.) Svou emancipací však papeži paradoxně začali připravovat půdu pro svou pozdější mocenskou marginalizaci, neboť „poměr se mohl obrátit, a sice v okamžiku, kdy si politická sféra dokázala uvědomit svou světskou moc, která jí byla přiřčena, a uplatňovat ji proti moci duchovní. ... Papežství, jež se od boje o investituru celá staletí snažilo prosadit církevní supremaci, značně napomohlo k tomu, aby si nositelé světské moci uvědomili svébytnost a

světskou povahu politiky a budováním státních mocenských útvarů postupně doháněli náskok církevní institucionalizace,“ (tamtéž, str. 11).

K tomu, aby se poměr vah nakonec překlopil k primátu a nadřazenosti politiky, přispěl rozkol křesťanské víry. Boj mezi křesťanskými konfesemi musel být totiž zároveň bojem politickým, neboť víra dosud chápána jako „právně závazný vztah věrnosti“ a také přetrvávající tradice náboženství antické *polis* bránily cestě k občanské toleranci (tamtéž, str. 13). Výsledkem byla vlna strašlivých konfesních válek ve Španělsku, Francii i Německu, završená třicetiletou válkou.

Politici mysletelé té doby tedy mohli jednak zřetelně odlišit sféru politickou od sféry víry (které byly jasně odděleny institucionálně), zároveň viděli, jaké vášně vyvolává zřízení spjaté s názorem na to, co je pravdivé. Jak uvádí Manent (2009, str. 2), v této situaci se nabízelo radikální řešení: zrušit církevní vládu či přesněji řečeno oddělit politickou moc od náboženského přesvědčení. „A protože náboženské přesvědčení souvisí s mnoha dalšími názory, vyvstal úkol oddělit politickou moc od názorů obecně a vytvořit takovou politickou moc, která bude z hlediska přesvědčení neutrální. Liberální idea spočívala ve vytvoření politického společenství, kde by byla možná taková odluka a taková neutralita.“

Tak vznikl podle Böckenförda mezi francouzskými *politiques* formální pojem míru v protikladu ke scholastickému pojetí míru jakožto životu v pravdě. Francouzští „politikové“ tomuto „formálnímu pojmu míru, to jest mlčení zbraní, navenek klidnému a bezpečnému životu přiznali prvenství před spory o náboženskou pravdu. Občanská válka podle nich nepřináší vítězství, anebo porobu kacířství, nýbrž jen nenávisť, bídu a nepřátelství. ... Nastolit [formální mír] lze jen jednotou v zemi; tuto jednotu může nastolit jen všeobecná úcta ke královským příkazům jakožto nejvyšším zákonům; král představuje nejvyšší instanci, stojí nad všemi válčícími stranami i nad občany, trvalého míru může dosáhnout jen on,“ (Böckenförde, 2006, str. 14). Náboženství přestává být nezbytnou součástí politického zřízení (ačkoli samozřejmě sekularizace státu a politiky je velmi pomalá a završí až ve dvacátém století).

Na hlubší úrovni však vzniká problém: jak nově definovat člena takového státu, když příslušnost ke společenství již nemůže být odvozována od přesvědčení a společného cíle? Není to přitom zdaleka jen metafyzická otázka pro teoretické debaty učenců; po několik staletí bude právě definice člověka klíčovou součástí obhajoby liberalismu proti snahám církve, panovníků, ale i mnoha vzdělců restaurovat tradiční řád. Protože náboženské přesvědčení ovlivňuje mnoho

dalších názorů a také každodenní životní styl, názory člena liberálního státu musí být „dokonale oddělitelné od jeho existence“, to znamená, aby jedinec „plně a bez výjimky existoval nezávisle na tom, jestli zaujme nějaké stanovisko, nebo ne,“ (Manent, 2009, str. 2).

Tak vznikly první teorie společenské smlouvy, první formulace ontologického atomismu, v nichž lidé figurují jako jednotky oddělitelné od své konkrétní historické pospolitosti, které spolu uzavírají vzájemně výhodnou smlouvu. Logickým důsledkem je Hobbesova definice svobody: svoboda neboli volnost znamená *nepřítomnost odporu*. Je-li člověk tím, čím je, nezávisle na svých vztazích k jiným lidem, pak jiné lidé mohou jeho svobodu jen a pouze omezit. Odtud už není daleko k ambici „přebudovat lidský řád takovým způsobem, aby jedinci nebyly kladeny žádné překážky a aby se nemusel podrobovat žádné společné věci. Aby žádný člen společnosti nemohl narazit na jakoukoli danost, ať je to instituce, stavba nebo obřad, která nemá veškerou legitimitu od onoho člena společnosti,“ (tamtéž). Přesně to stanovuje Mill v eseji *O svobodě* jako základní liberální princip: „jediný účel, který lidstvo opravňuje zasáhnout, individuálně či kolektivně, do svobody kteréhokoli člověka, je sebeobrana. Jediný účel, pro který může být po právu vykonávána moc nad kterýmkoli členem civilizovaného společenství, proti jeho vůli, je zabránit újmě jiných,“ (2003, str. 94).

Atomistická východiska měla liberalismu pomoci oddělit politiku od náboženství a tradiční společenské morálky čili „tyranie převládajících názorů a citů“ (tamtéž, str. 91), zároveň však znemožnila formulovat novou morálku liberální, nový společný liberální ideál dobrého života, a postavila svobodu a morálku do protikladu.

V následujících kapitolách ukážeme, že původní ambice, aby mohli lidé společně žít bez ohledu na odlišná přesvědčení, lze plně dosáhnout i tehdy jestliže nepřijmeme reduktivní atomistickou definici člověka. Nereduktivní „holistický“ nám zároveň umožní rozlišovat situace, kdy společensko-kulturní instituce představují tyranii a útlak a kdy naopak mohou individuální svobodu dále rozšířit a obohatit. Také ukážeme, že „nestrannost“ hodnotově neutrálního státu je ve skutečnosti iluzorní.

1.2. Smluvní teorie a snaha o univerzální platnost

Teorie společenské smlouvy představují nejradikálnější verzi ontologického atomismu. Ve své původní formulaci u Hobbesa a Locka se pokoušejí nalézt *formální pojem společnosti* jakožto racionálního sdružení jednotlivců, kteří nepatří do žádné historické společnosti, nesdílejí žádné historicko-kulturní hodnoty, mají *přirozené* atomistické touhy a zájmy, jejichž realizaci vzájemně výhodná společenská smlouva umožní a ochrání.

U lidí, jak je popisuje Hobbes, nehrají jejich názory na to, co je správné, v podstatě žádnou roli. Tím, co především určuje lidské soužití, jsou individuální emotivní touhy, respektive *zájmy*, které na jedné straně podněcují lidi ke vzájemnému konfliktu (hlavními důvody jsou konkurence, nedůvěra a slávychtivost), na druhé straně je však podněcují i k mírové kooperaci (zejména strach před smrtí a touha po příjemném životě). Společnost existuje díky tomu, že všichni lidé jsou kromě svých zájmů nadáni také stejnou racionalitou, přičemž občanský mír, stav, kdy se ustaví společná vláda, je stavem „maximálně racionálním“ (Michael, 1980, str. 381). Společnost už není eklézií, k jejíž větší slávě mají její členové přispět – je pouze racionální volbou nejmenšího zla, tedy nejmenšího omezení svobody jakožto „volnosti“ realizovat libovolné osobní zájmy.

Také v Lockově teorii jsou výchozí hodnotou osobní zájmy jednotlivců. Lidé mají zájem na co největší možné svobodě jakožto volnosti „říditi svá jednání a nakládati se svým majetkem ... jak považují za vhodné, ... aniž žádají povolení nebo závisí na vůli kohokoli jiného“ (Locke, 1992, str. 140). K mírumilovnému sebeomezení této svobody nicméně není potřeba ustavení společné vlády, neboť podle Locka k němu lidi vede přirozené zákonodárství rozumu: „Rozum, který je tento zákon, učí veškeré lidstvo, které chce jít k němu na radu.“ Lidé jsou nicméně ochotni omezit svou volnost *ještě více*, ustavit politické společenství a podrobit se společnému rozhodování. K tomu je podle Locka vedou jednak „nevýhody tohoto stavu“ (třeba nedostatečné zabezpečení proti těm, kteří by porušili přirozený zákon rozumu), jednak „lásky a potřeba společnosti“. Na rozdíl od Hobbesa tedy u Locka nejsou lidské potřeby a zájmy výhradně sobecké a atomistické, společnost není jen racionální volbou, nýbrž je také potřebná k uspokojování některých individuálních potřeb. Lockova teorie je však plně atomistická v tom smyslu, že společnost podle něj není potřebná ke *konstituování* těchto potřeb – jsou to přirozené (tj. předspolečenské) potřeby lidí jakožto oddělených jednotek.

Jakkoli není zcela jasné, zda předsmuvní situace byla pro Hobbesa a Locka myšlenkovým experimentem nebo snahou o popis skutečného stavu,³ v jejich teoriích se nicméně snoubí politická teorie se sociologickou teorií vzniku společnosti, která byla opakovaně zpochybněna.

V druhé polovině dvacátého století se nicméně smluvní teorii pokusil oživit John Rawls (1921 – 2002) ve své *Teorii spravedlnosti*. Rawls se chtěl vyvarovat námitkám proti smluvní teorii tím, že apriorní situaci přirozeného stavu nahradil „původní situací“, jež je pojímána nikoli metaspolečensky, ale metapoliticky. Původní situace je fiktivním stavem, v němž se racionálně jednající subjekty dohadují o formě politické organizace své společnosti. Strany, které uzavírají smlouvu, jednají za „závojem nevědění“, který jim brání znát své budoucí sociální postavení ve společnosti. Závoj nevědění se však netýká znalosti dané společnosti jako například úrovně civilizovanosti, technologické vyspělosti, schopnosti produkovat materiální statky atp. – abstrahuje se tedy pouze od politického uspořádání a sociálního statusu členů. Na vyjednané ústavě musí být jednomyslný souhlas. Podle Rawlse lze z předpokladu takovéto původní situace odvodit kompromisní racionální dohodu na ústavě, která do vyváženého poměru uvede dvě ústřední hodnoty: maximální práva na svobodu a ekonomickou spravedlnost. Předpokládá totiž, že účastníci dohody, vědomi si rizika, že se následně ocitnou na konci společenského žebříčku, zvolí jedinou rozumnou strategii: vybrat alternativu, v níž je nejhorší výsledek nejméně špatný (tzv. „maximin“). Z toho podle Rawlse musí vzejít spravedlivá (tj. férová) ústava s následujícími třemi principy: 1) Každý má mít stejné právo na co nejširší systém stejných základních svobod, jaký lze sloučit se stejnými svobodami pro všechny ostatní (*Princip svobody*), 2) Společenské a hospodářské nerovnosti jsou přijatelné, pokud a) jsou spojeny s úřady a postaveními, k nimž má každý přístup (*Princip rovnosti šancí*) a pokud b) nejvíce prospějí těm, kteří jsou nejméně zvýhodněni (*Princip difference*).

Při atomistických premisách, z jakých Rawls vychází, zajisté nepřekvapí, že svobodou je myšlena svoboda negativní.⁴ Rawls dále předpokládá, že svoboda vzejde z dohody jakožto

³ Např. Hobbes podle svých slov nevěří, že by tento stav někdy v minulosti vládl obecně po celém světě, nanejvýš snad na úrovni válek mezi státy a královstvími. O pouhý myšlenkový experiment se však také nejedná: lze prý na Zemi nalézt společenství lidí, kteří se v přírodním stavu nacházejí, a to i Hobbesově době, například americké Indiány.

prioritní princip, který dostane přednost před zájmem o absolutní i relativní ekonomické výhody. Zatímco tedy spravedlnost ve svobodě znamená naprostou rovnost, spravedlnost ekonomická připouští rozdíly. Rawls přitom jmenuje několik důvodů, proč by tomu tak mělo být: „Jestliže se lidé v původním stavu domnívají, že se jejich základní svobody dají efektivně realizovat, nevymění menší míru svobody za vylepšení svého hmotného blahobytu; alespoň ne tehdy, jakmile bylo dosaženo určité úrovně bohatství,“ (str. 317). Proč? „Analýza dobře umožňuje smluvním stranám, aby vypracovaly určitou hierarchii různých zájmů a zaznamenaly, které druhy cílů by měly usměrnit jejich racionální životní plány,“ přičemž v případě, že jsou uspokojeny základní životní potřeby, musí podle Rawlse dojít k tomu, že „touha po svobodě je ... hlavním usměrňujícím zájmem.“

V motivaci všech smluvních teorií, od Hobbesa přes Kanta až po Rawlse, je zřetelná touha po prokazatelné univerzální či formální platnosti. U Hobbesa jde o *absolutní* platnost těchto zákonů, která je dána prostě jejich racionalitou; podle Hobbesa k nim každá racionální bytost usilující o mír musí nutně dospět. Rawls sice historicky situuje podmínky „původní situace“ ale i on se domnívá, že za těchto podmínek dojde k jednoznačné shodě na ústavě, neboť smlouvu uzavírají racionální subjekty, jež se řídí racionální strategií maximinu. Touha po formálně racionální platnosti se opírá o nezdůvodněný předpoklad, že existuje nutná vazba mezi platností a prokazatelností. Proč by však nemohla být dobrá a platná taková ústava, kterou není možné odůvodnit tímto způsobem?

Snaha o univerzální platnost však má ještě závažnější úskalí – smluvní teorii není možné sestavit bez radikálně atomistického pojetí člověka. Později ukážeme, že tento přístup není nestranný, neboť diskvalifikuje všechny lidi, kteří spatřují hodnotu v tom, co Taylor nazývá „neredukovatelně společenskými dobry“. Právě Rawlsovo východisko, podle kterého má každý člověk předem, monologicky danou svou představu o dobrém životě a v souladu s ní svůj životní plán, se staly centrem rozsáhlého sporu mezi Rawlsem a tzv. komunitaristy, který zahájil Michael Sandel, Taylorův žák. Spor nakonec vyústil v to, že Rawls ve své pozdější tvorbě (např. *Politický liberalismus*) uznal limity své argumentace a teorii racionální volby v podmínkách původní situace opustil. Pozdní Rawls se dokonce přiblížil problematice pozitivní svobody natolik, že (jak uvádí

⁴ Vedle negativní svobody také ještě svoboda-participace. „[K]aždou svobodu lze vysvětlit, poukážeme-li na tři složky: na svobodné subjekty, na restrikce nebo omezení, od nichž jsou osvobozeny, a na to, co smějí nebo nesmějí svobodně učinit. ... Lidé smějí tedy svobodně něco udělat, jsou-li osvobozeni od určitých restrikcí učinit či neučinit to, a jestliže ta či ona činnost je zaštitěna před zásahy jiných lidí.“

Honneth, 1996, str. 35) „narazil na nutnou souvislost pojmu sebeuskutečnění a pospolitě sdílených hodnot v pojmu sebeúcty.“

1.3. Isaiah Berlin a pluralita konfliktních hodnot

Patrně nejznámější obranou negativní svobody ve dvacátém století je text Isaiaha Berlina (1909 – 1997) *Dva pojmy svobody*. Staví v něm proti sobě negativní doktríny svobody, které se zabývají oblastí, v níž má být *subjekt osvobozen od vměšování*, zatímco pozitivní teorie se zabývají tím, *kdo nebo co realizuje moc*.

Podle Berlina spolu obě oblasti nijak nutně nesouvisí – otázky „Nakolik mi vláda zasahuje do života?“ a „Kdo mi vládne“ jsou logicky odlišné. Liberální touhu být chráněn před zásahy autority je možné uspokojit i ve zřízení autokratickém, neboť liberálně zaměřený despota může svým poddaným dopřát velkou míru osobní svobody, stejně jako demokratická většina může naopak individuálního občana zbavit většiny osobních svobod.

Ve vyhraněné volbě mezi těmito variantami Berlin jednoznačně preferuje tu první. Z toho neplyne úplné odmítnutí pozitivní doktríny, spojení liberalismu s demokratickými právy podílet se na vládě je naopak pro liberalismus výhodné: představuje větší záruku uchování občanských svobod než jiné režimy. „Možná, že hlavní hodnota politických – ‚pozitivních‘ – práv, podílu na vládě, spočívá pro liberály v tom, že skýtá prostředek k ochraně jejich hodnoty nejzazší, totiž individuální – ‚negativní‘ svobody,“ (Berlin, 1999, str. 271).

Proč je svoboda „nejzazší hodnotou“? Berlin argumentuje na první pohled paradoxně: svoboda je nejzazší hodnotou proto, že nejzákladnějším a nezpochybnitelným faktem politického života je existence mnoha stejně základních, absolutních, neredukovatelných a navzájem konfliktních hodnot. Svoboda, rovnost, spravedlnost, bezpečí, štěstí, veřejný pořádek a mnoho dalšího – to všechno jsou absolutní hodnoty v tom smyslu, že je nelze umístit na žádnou stupnici podle důležitosti. Každá volba mezi nimi znamená trýznivou ztrátu. „Svoboda je svoboda. Není to rovnost, spravedlnost ani kultivovanost, lidské štěstí ani klidné svědomí. Pokud moje svoboda, svoboda mé třídy nebo mého národa závisí na bídě mnoha jiných, pak systém, který k tomu vede, je nespravedlivý a nemravný. Ale pokud svou svobodu omezím nebo ztratím, abych

ostudnost této nerovnosti snížil, a nezpůsobím tak zároveň materiální nárůst individuální svobody jiných, pak došlo k absolutní ztrátě svobody. Tu lze nahradit ziskem spravedlnosti, štěstí nebo míru, ale ztráta zůstává ztrátou,” (str. 223). Dnes to dobře známe z dilematu svobody a bezpečnosti: restrikce a posílení kontrol při překračování hranic mohou snížit riziko teroristických útoků, ale omezují svobodu, stejně jako třeba montování bezpečnostních kamer. Berlin netvrdí, že svoboda má vždy přednost. „Míru svobody žít, jak se člověku či národu líbí, je nutno vyvážit nároky mnoha jiných hodnot,” (str. 277).

Nicméně rozhodnutí, která hodnota bude mít přednost, nebo nalezení vhodného kompromisu není možné delegovat na žádný objektivní princip, neboť jsou v principu nesouměřitelné a neslučitelné. Nutnost volby mezi absolutními nároky proto představuje neodlučnou charakteristiku situace člověka. A právě proto z pluralismu „vyplývá“ potřeba určité dávky negativní svobody; neboť ve volbě mezi pluralitními hodnotami musí každý zůstat sám sobě poslední autoritou, a v tomto smyslu je svoboda nejzazší hodnotou. Podcenění tohoto bytostného pluralismu má podle Berlina vždy nehumánní následky: „Za vybíjením jednotlivců na oltářích velkých historických idejí – spravedlnosti, pokroku, blaha budoucích generací, svatého poslání anebo osvobození národa, rasy či třídy anebo dokonce samotné svobody, která požaduje obětí jedinců pro volnost společnosti – zodpovídá především názor, že kdesi – v minulosti či budoucnosti, v božském zjevení nebo v duchu osamělého myslitele, v soudech dějin či vědy anebo v prostém srdci nezkaženého dobrého člověka – existuje konečné řešení. Tato starodávná víra spočívá na přesvědčení, že veškeré pozitivní hodnoty, ve které lidé kdy věřili, musí být v posledku slučitelné a možná ze sebe dokonce navzájem vyplývají,” (str. 273).

Tento důraz na nesmiřitelnou různorodost a pluralitu hodnot považujeme za velmi podstatný a pokusíme se ukázat, že není nijak v rozporu s pojmem pozitivní svobody autenticity a že možnost a hierarchizovat lidské motivace neimplikuje porušení principu, že člověk musí být při svém rozhodování nakonec vždy poslední autoritou. Berlin se nicméně domnívá, že jej rozhodně porušuje. Podle něj každá zprvu možná nevinná, touha „být svým pánem“ vede podle něj k nebezpečnému oddělení empirického, nedostatečného já od já „pravého“, „autonomního“, „na vrcholu“. Pak už stačí nenápadně ztotožnit to, co člověk skutečně chce, s tím, co by si jistojistě zvolil, kdyby byl tímto pravým já – namísto toho, jakou touhu nyní empiricky pociťuje. „Toto obludné odosobnění spočívající ve ztotožnění toho, co by si X zvolil, kdyby byl něčím, čím (alespoň

zatím) není, s tím, o co X skutečně usiluje a chce, se nachází v jádře všech politických teorií seberealizace,“ (str. 233).

Berlin zde předpokládá, že každý ideál morální svobody musí být v posledku teleologický – mohu-li o nějakém empirickém já říci, že více či méně odpovídá ideálu morální svobody, pak to znamená, že tento ideální stav je předem plně definován a je potřeba jej pouze uskutečnit a naplnit a nikoli individuálně zvolit a utvořit. Tento předpoklad, který později zpochybníme, také vychází z určitého reduktivního atomistického pojetí člověka, který každý vnější vliv či posuzování považuje za zásah do osobní svobody. Pokud politické teorii zapovíme možnost zabývat se strukturou lidských motivací, zapovíme jí tím i možnost zkoumat, zda a jak by mohla být lidská identita dialogicky konstituována. Pak nezbývá než předpokládat, že zájmy jsou prostě monologicky dány a že všechny projevované zájmy nějakého člověka jsou stejnou měrou jeho vlastní.

1.4. Fridrich Hayek: Svoboda a omezenost poznání

Jen dva roky po Berlinově přednášce, z níž později vznikla esej *Dva pojmy svobody*, publikoval Fridrich August von Hayek (1899 – 1992) své opus magnum *The Constitution of Liberty* (1960). Svobodu definuje jako stav, kdy jedinec není předmětem donucování ostatních – tedy negativně. „Je to tato [negativní] kategorie pojmů, kam pojem svobody náleží: popisuje určitou zvláštní absenci překážky – donucení od ostatních ... nezajišťuje nám žádnou konkrétní příležitost, ale nechává na našem rozhodnutí, jak využijeme okolností, ve kterých se nacházíme,“ (Hayek 1960, str. 19). Stejně jako Berlin zmiňuje také schopnost sledovat vlastní cíle, a nikoli být prostředkem cílů ostatních – nazývá ji subjektivní svobodou. A stejně jako Berlin se obává dezinterpretace tohoto pojetí svobody – tedy že svobodní jsme jen tehdy, když děláme to, bychom dělat měli.

Podobně jako u Berlina, i u Hayeka se coby základní odůvodnění svobody objevuje motiv neredukovatelné plurality a nemožnost konečného řešení společenských problémů; je však formulován s jiným důrazem. Hayek nezdůvodňuje principiální nemožnost skloubit protichůdné hodnoty, spíše nemožnost je skloubit v kterékoli lidské mysli, která je dána *omezeností individuálního poznání*. „Individualismus nestojí na předpokladu, že lidé jsou sobečtí či sebestřední

nebo že by takoví měli být, jak se často tvrdí. Prostě jen vychází z nesporného faktu, že vzhledem k omezenosti naší představivosti není možné zahrnout pod naši hodnotovou škálu více než jeden úsek potřeb celé společnosti. A jelikož přísně vzato mohou hodnotové škály existovat pouze v myslích jednotlivců, neexistují jiné hodnotové stupnice než částečné – a ty se od sebe nutně liší, ba často jsou přímo protichůdné. Individualismus z toho vyvozuje, že by jednotlivci měli mít v rámci určitých hranic možnost sledovat hodnoty a přání sebe samých spíše než někoho jiného a že v rámci těchto sfér by soustava cílů jednotlivce měla být nadřazena a neměla by podléhat diktátu ostatních,” píše Hayek v *Cestě do otroctví* (2008, str. 65). V *Individualism and Economic Order* (1948) je úzké sepětí omezenosti poznání a negativní svobody formulováno nejpříměji: „Díky uvědomění si omezenosti individuálního poznání ... individualismus vyvozuje svůj hlavní praktický závěr: požadavek přísného omezení donucovacích či monopolních mocí,” (Hayek 1948, str. 16).

Proti důrazu na omezenost individuálního poznání lze sotva něco namítnout a v dalším textu budeme sledovat, zda si jej dostatečně uvědomuje i Charles Taylor. Z argumentace však prosvítají premisy, ze kterých Hayek omezenost lidského poznání obhajuje a které sám shrnuje pod pojem *metodologický individualismus*. Hayek určitě není atomistou ve stejném smyslu jako teoretici společenské smlouvy, sám naopak průběžně hájil liberalismus proti dezinterpretaci, která vychází z existence atomizovaných „Robinsonů”; jeho náhled na společnost je evoluční a liberalismus chápe jako historicky situovaný. Jedince lze podle Hayeka zkoumat jen v kontextu jeho společenské pozice, nikoli vytrženě mimo společnost. Lidé se podle něj ve společnosti orientují jak díky informacím, které vstřebávají, tak z hlediska „vyrostlých“ norem, které determinují jejich jednání. Hayekův metodologický individualismus lze tedy chápat takto: lidské mysli chápeme jako základní jednotky naší teorie, a proto jsou nezkoumatelné. Tím, co můžeme zkoumat, jsou dopady jednání individua. Jak uvádí Doleček (2010, str. 42): důvody pro takto pojatou metodologii jsou především strategické: „Subjektivismus metodologického individualismu měl zachránit autonomii jedince v tom smyslu, aby jen on a nikdo jiný (například sociální inženýr) neměl přístup k formulaci svých potřeb a cílů. To bylo umožněno jednak tím, že přírodním vědám odepřel metodologický vstup do hájemství lidského jednání, a dále, že i na úrovni společenskovědního poznání považuje mysl člověka a jeho jednání za výchozí bod zkoumání, ale nikoli samotný předmět tohoto zkoumání. Je to právě principiální nemožnost podchytit konkrétní motivace konkrétních lidí, která je základem normativního požadavku pro vymezení prostoru nezasahování jiných a státu; prostoru svobody.“

Z principiální nemožnosti podchytit *všechny* konkrétní motivace konkrétních lidí a *celou* jejich hodnotovou stupnici nijak logicky neplyne principiální nemožnost zkoumat, jak lidé své hodnoty, potřeby a cíle formulují. Ta první je sama o sobě dostatečným odůvodněním potřeby negativní svobody a zpochybněním možnosti sociálního inženýrství, přesto Hayek postuluje i tu druhou. Nemáme zde prostor přímo zpochybňovat Hayekovu podrobnou argumentaci ve prospěch metodologického individualismu, v příští kapitole nicméně proti tvrzení, že mysl není zkoumatelná, předestřeme obecné argumenty.

KAPITOLA 2.

Neodstranitelné horizonty

*„Skutečné je to, s čím se musíte vypořádat, co nezmizí
prostě proto, že to zrovna neodpovídá vašim předsudkům.“*

(Charles Taylor)

Jak jsme viděli v předchozí kapitole, politická teorie se vždy, explicitně nebo implicitně, opírá o určitou antropologickou představu člověka. Ta má přitom zcela zásadní vliv na obsah politické teorie, neboť určuje, jaké pojmy „uznáme jako nejvyšší v řádu vysvětlování,“ (Taylor 2000). Zároveň bylo patrné, že mnozí liberální myslitelé postupovali od konce na začátek, tedy ve snaze obhájit určité pojetí individualismu formulovali tomu odpovídající obraz člověka. My se spolu s Taylorem pokusíme postupovat opačně – nejprve se nezávisle na politické teorii pokusíme určit, co je charakteristické pro člověka vůbec a také co pro člověka, který byl socializován do moderní individualistické společnosti. V příští kapitole se potom na základě takovéto antropologie pokusíme zformulovat ideál individualismu a načrtnout několik obrysů politické teorie, která by jej podporovala.

2.1. Východiska Taylorovy antropologie

Jak uvidíme, nejzákladnější zjištění Taylorovy fenomenologické analýzy konstituce lidského „já“ se dá shrnout takto: „Lidská individualita (*selfhood*) a dobro, nebo také individualita a morálka, se ukazují být neoddělitelně provázanými tématy,“ (1989, str. 3).

To je pro nejvlivnější myšlenkové proudy současnosti slovo do pranice. Jak uvádí Taylor, zejména anglosaská morální filosofie vychází z toho, že etiku je možné vystavět bez ohledu na ontologická tvrzení o podstatě člověka. „Tato morální filosofie tíhla k zaměření na to, co je správné, spíše než na to, čím je dobré být; snažila se definovat obsah povinnosti spíše než podstatu dobrého života,“ (tamtéž). Ale vedle toho také vlivné proudy v sociálních vědách a, jak jsme viděli, i v politické teorii předpokládají, že člověka je možné (ba dokonce nutné) zkoumat a pojímat, aniž

bychom zaujmuli nějaké ontologické stanovisko vzhledem k jeho podstatě a statusu. Podle Taylora je za tím potřeba spatřovat dva základní motivy: „částečně je to obecná nedůvěra v ontologická tvrzení vůbec, neboť pomocí některých z nich bylo ospravedlněno například omezování či vyloučení heretiků nebo jiných domněle nižších bytostí. ... Z části je to však dáno také velkým epistemologickým mrakem, pod kterým se všechna taková tvrzení nacházejí podle mínění těch, kteří následují empiristické nebo racionalistické teorie vědění, inspirování úspěchy moderních přírodních věd,“ (1989, str. 5).

Tyto teorie si ve snaze udržet „nezaujaté hledisko“ (*disengaged view*) zapovídají pracovat s pojmy, pomocí kterých se lidé při svém jednání běžně orientují (například *úcta*, *důstojnost*, *hříšnost* atd.), neboť by to znamenalo být poplatný *common sense*, selskému rozumu, který je vždy historicky situovaný, implicitní, a tedy nedostatečně objektivní a vědecký. Nemáme tu prostor podrobněji představit Taylorovu argumentaci, ve které (v návaznosti na Hegela a zejména Heideggera a Merleau-Pontyho) ukazuje, že pokusy důsledně demontovat ontologii a udržet nezaujaté hledisko, jsou ve skutečnosti iluzorní, respektive vždy již nějakou situovanou ontologii předpokládají.⁵ Uvidíme nicméně, že restrikce, které si ve snaze udržet nezaujaté stanovisko musíme uložit, nakonec vedou k tomu, že musíme ignorovat důležité fenomény, které lidské jednání provázejí. Ať už to je třeba extrémní případ behaviorismu (podle kterého je obsah mysli nevysvětlitelný na základě analýzy jednání, které je jediným empirickým, a tedy vědecky legitimním, vodítkem pro poznání mysli), nebo třeba teorie racionální volby (která vysvětluje jednání jako instrumentální kalkulaci mezi souměřitelnými cíli), Taylor ukazuje, že se těmito teoriím musí jejich zastánci ve svém skutečném životě nutně zpronevěřit. Podle Taylora totiž nalezneme u každého člověka vedle jiných také *morální* reakce, které předpokládají (explicitně nebo implicitně) určitou analyzovatelnou ontologii člověka.

Taylor však vedle toho zpochybňuje smysluplnost restriktivních teorií lidského jednání: „... i kdyby jejich explanace ve třetí osobě byly věrohodnější, než jsou, jaký by to mělo smysl, jestliže se těmito [každodenním] pojmům nemůžeme vyhnout ... v první osobě? Předpokládejme, že mohu sám sebe přesvědčit, že jakožto pozorovatel mohu lidské chování vysvětlit bez pojmu ‚důstojnosti‘. Co to dokazuje, jestliže se bez toho pojmu neobejdu v mých úvahách o tom, co dělat, jak se

⁵ Viz např. Heidegger: *Bytí a čas*; Laitinen: *Strong evaluation without moral sources*, kapitola 2.1 *The disengaged and engaged perspectives*; Taylor: *Explanation and Practical Reason*.

chovat, jak jednat s lidmi, v otázkách, koho obdivovat, ke komu cítit náklonnost a v dalších takových?“ (1989, str. 57). Taylorovi zde můžeme odpovědět, že díky objektivní explanaci mohu například jednání lidí *predikovat*, což se společenským vědám do určité (velmi omezené) míry daří. Tím ovšem nijak nezpochybňujeme Taylorův náhled, že při snaze porozumět člověku a jeho jednání, a tedy také v antropologii a etice to smysl nedává: „To, co potřebujeme vysvětlit, je jak lidé žijí své životy. Pojmy, kterým se lidé při svém žití nemohou vyhnout, nemůžeme z našeho vysvětlení odstranit, leda bychom navrhli takové pojmy, díky kterým by pak lidé mohli žít své životy jasnozřivěji,“ (1989, str. 58).

Musíme tu ovšem obhájit, že fenomenologická metoda, která vychází z běžných pojmů a jevů každodenního života, může být něčím více než pouhým nahodilým nashromážděním pravd selského rozumu. Fenomenologie totiž není *filosofií běžného jazyka*, která předpokládá, že je možné formulovat antropologické konstanty odkazem na domněnky selského rozumu, které jsou promítnuty do běžného jazyka. Jak uvádí Laitinen (2007, str. 79): „Lingvistická analýza sama byla pro Taylora nedostatečně kritická a nedostatečně argumentační a příliš náchylná k tomu ponechat jazyk a zdravý rozum ‚tak jak je‘.“ Fenomenologie má oproti tomu k selskému rozumu ambivalentní postoj – ačkoli z něj vychází, je podle ní povaha žité zkušenosti v běžném postoji selského rozumu většinou nepochopena nebo zastřena. Fenomenologie se proto pokouší o lepší, přesnější interpretaci. Svůj fenomenologický postup Taylor formuloval v *principu nejlepšího vysvětlení* (*The Best Account Principle*). Podle něj jsou z možných interpretací nejplatnější ty, u kterých „po kritické reflexi a po odstranění chyb vidíme, že umožňují nejlepší porozumění našim životům,“ (1989, str. 57). Toto *nejlepší porozumění* přitom „nezahrnuje jen nejlepší, nejrealističtější orientaci stran toho, co je dobré, ale také možnost nejlépe porozumět a poodkrýt smysl našich jednání a mínění o nás samých i dalších lidech,“ (tamtéž). Je to tedy jednak princip komparativní (vybíráme nejlepší z dostupných vysvětlení), jednak dialogický (jde vždy jen o *prozatím poslední* nejlepší vysvětlení). Je to také princip historicky komparativní – ať už se snažíme nalézt antropologické konstanty, nebo naopak určit specifickou moderní identity, nelze vycházet pouze z aktuálního jazyka a aktuálního *common sense*, ale musíme naše vysvětlení ověřit v zrcadle sebe-pochopení lidí z odlišných historických epoch a kultur, nakolik k němu máme přístup. Platnost každé fenomenologické interpretace je proto vždy možné zpochybnit poukazem na takové současné nebo historické jevy, které by s ní byly v rozporu. (Sotva však její platnost zpochybňuje to, že neodpovídá převládající vědecké metodě, která vyžaduje explicitně formulovaný postup,

kterým je možné tvrzení experimentálně ověřit; neboť takto definovaná „ověřitelnost“ je jen jedním z možných pojetí vědecké platnosti).

Taylor se nicméně (na rozdíl od mnoha fenomenologů) domnívá, že filosofická antropologie má k dispozici ještě silnější typ argumentu než komparativní princip nejlepšího vysvětlení, a to takzvaný *transcendentální argument*. Podobně jako u Kanta, transcendentální argument spočívá v tom, že identifikujeme jev, který se ukáže být jednak netriviální, jednak nutnou neboli transcendentální podmínkou existence jiného jevu, který je samozřejmý a všichni se na něm shodnou. Transcendentální argument tedy vychází z něčeho nepochybného, s čím musí každý souhlasit, např. antropologické konstanty. Když jsme s argumentem hotovi, máme přístup ke dvěma nezbytným antropologickým konstantám, namísto jedné, se kterou jsme začínali. Možnost a platnost takového argumentu vězí v tom, že všichni již předem (intuitivně nebo jako součást vědění, které máme jakožto jednající osoby) sdílíme náhled, že něco je nepostradatelným předpokladem něčeho jiného, ale většinou o tom explicitně nepřemýšlíme. „Argumentující A ukazuje spojení mezi dvěma tvrzeními. Osoba O souhlasí, že explicitní stanovisko S je nepochybné. Argumentující ukazuje, že R je předpoklad S. Argumentující vlastně pouze ukazuje osobě O to, co už nevědomky předpokládala,“ (Laitinen, 2008, str. 83). Na rozdíl od komparativního argumentu je spojení jevu R a S nutné, apodiktické. Transcendentální argument je podle Taylora nejsilnější argument, jaký máme k dispozici. (Jeho platnost je samozřejmě vázána na platnost nepochybného jevu, který nedokazujeme a předpokládáme – na rozdíl od Hegelovy dialektiky, která se snaží dokázat nutnost těchto východisek. Taylor se však domnívá, že Hegelovy dialektické argumenty jsou v posledku neobhájitelné). Právě v důkazu toho, že lidská individualita je nutně spjata s nějakou představou dobra, používá Taylor transcendentální argument: ukazuje, že antropologickou konstantou je tzv. silné hodnocení, tedy fakt, že lidé se orientují podle kvalitativních, v širším slova smyslu morálních hodnocení. To je ústředním bodem jeho filosofické antropologie, kterou představíme v této kapitole.

2.2. Silné hodnocení: kvalitativní sebehodnocení druhého řádu

Když se Peter Strawson pokusil definovat osoby jako „druh základních jednotlivin, kterým můžeme připsat jak stavy vědomí, tak tělesné charakteristiky“, poukázal Harry Frankfurt (1982) na to, že to platí pro všechna zvířata. To, co je podle Frankfurta specifikem *lidského* jednání, je

schopnost reflektivního sebehodnocení. To znamená, že jsme schopni mít přání či chtění „druhého řádu“, tedy přání, která se vztahují k přáním. Mohu mít přání jít kouřit, a v té samé chvíli mohu mít přání druhého řádu přestat kouřit a začít sportovat. Osobami jsou podle Frankfurta ti, kdo jsou schopni alespoň občas jednat na základě přání druhého řádu (oproti prostopášníkům, *wantons*, kteří jednají výhradně na základě přání prvního řádu). Pro Frankfurtův pojem osoby však není podstatné, jak přání druhého řádu vzniká – a to je právě místo, ve kterém pojem osoby zpřesňuje Taylor.

Podle Taylora lze totiž rozlišit hodnocení druhého řádu na takzvaně silná a slabá (*weak*, resp. *strong evaluations*). Při slabém hodnocení se nebere ohled na vnitřní hodnotu přání. Jednající hodnotí svá přání prvního řádu „jednoduše s ohledem na vhodnou příležitost, možnost sladit různé potřeby dohromady – může se rozhodnout, ač hladový, že odsune jídlo na později, protože později bude moci zároveň jíst i plavat – nebo možnost dosáhnout celkového uspokojení,“ (Taylor, 1976, str. 282). Při silném hodnocení jsou naše motivace posuzovány ve světle *kvalitativních rozlišení* s ohledem na *hodnotu* jednotlivých alternativ. „Přání jsou klasifikována v takových kategoriích jako vyšší či nižší, ctnostná či nectnostná, více či méně naplňující, více či méně ušlechtilá, hluboká nebo povrchní, vznešená nebo ubohá; v nich jsou hodnoceny s ohledem na to, že náleží k jiným druhům života, fragmentovanému nebo integrovanému, odcizenému nebo svobodnému, svatému nebo toliko lidskému, odvážnému nebo bojácnému a tak dále.“ Podle Taylora hodnotíme naše motivace jako aspekty různých způsobů života, jako by vyjadřovaly aspirace být určitým druhem osoby; nebo také z hlediska určité kvality života, kterou vyjadřují a udržují.

Laitinen (2008) celkem ilustrativně ukazuje rozdíl mezi silným a slabým hodnocením na extrémních příkladech nutkání mučit kočku nebo způsobit nepříteli utrpení. To můžeme odmítnout buďto v rámci slabého hodnocení proto, že se nám to zrovna nehodí do rozvrhu nebo že bychom kvůli tomu museli obětovat jiná svá přání. Pokud však takové nutkání zapudíme proto, že se nám hnusí, je to už silné hodnocení. „Ve slabém hodnocení k tomu, aby něco bylo oceněno jako dobré, stačí, že si to přejeme, zatímco v silném hodnocení je zároveň užito „dobré“ nebo podobný hodnotící termín, pro který pouhý fakt, že si to přejeme, není dostatečný; některá přání nebo pociťované potřeby mohou být ve skutečnosti zhodnoceny jako špatné, nízké, nečestné, banální, triviální, nehodnotné a tak dále,“ (Taylor, 1985, str. 18). Toto silné hodnocení je zajisté v širším významu slova hodnocením *morálním*, neboť naše jednání hodnotíme nenahodile z hlediska

vnitřní kvality našich hodnot neboli představ o dobru. To samozřejmě ještě neznamená, že silné hodnoty kteréhokoli člověka musí vycházet z nějaké konkrétní společenské morálky.

Člověku, který by se rozhodoval pouze na základě slabého hodnocení a nezkoumal různou vnitřní hodnotu alternativ, říká Taylor „*simple weigher of alternatives*“ – prostý poměřovač alternativ. Podle Taylora, jak ještě uvidíme, však ve skutečnosti nikdo takový neexistuje. Všichni lidé jsou silnými hodnotiteli, to znamená, že mají určité standardy k tomu, aby některá svá přání odmítli jako nehodnotná. K definici osoby tedy podle Taylora náleží pojem silného hodnocení.

2.3. Silné hodnocení a osobní identita

„Vědět, kdo jsem, je druh vědění o tom, kde stojím.“

(Charles Taylor)

Řekli jsme v úvodu, že podle Taylora je lidská individualita nerozlučně provázána s morálkou – neboli: bez silného hodnocení, bez své konkrétní představy o dobru, o tom, co je hodnotné, nemůže existovat žádné lidské „já“, tedy sebeuvědomění své specifčnosti a odlišnosti od ostatních „já“. To je však potřeba poněkud upřesnit.

Zajisté určitá reflektivita, určitá představa „já“ existuje i u zvířat – sám Taylor zmiňuje experimenty, při kterých některé druhy zvířat poznaly sebe sama v zrcadle a začaly si otírat šmouhy, které jim vědci namalovali na obličej. Zdá se přitom, že zvířata se při svém „jednání“ řídí celkem striktně druhově specifickými cíli a biologickými instinkty (jakkoli to možná etologie, která postupně odhaluje u mnoha druhů více a více „lidských“ projevů, brzy zpochybní), a žádná silná hodnocení nepotřebují. Tento základní sebe-reflexivní vztah však není tím, co běžně míníme *lidskou* individualitou. Ta totiž odráží skutečnost, že člověk takto druhově specifické cíle nemá. „Lidský subjekt je takový, že nutně vyvstává otázka, jakou bytostí se chystá být. Není prostě *de facto* určitým druhem bytosti, s danými touhami, ale je jaksí na něm, jakým druhem bytosti se stane,“ (Taylor, 1976, str. 281). Ne že by člověk neměl vůbec žádné biologicky dané potřeby, avšak tyto základní potřeby zdaleka nestačí k tomu, aby směřovaly lidský život, neboť lidské jazyky a kultury umožnily zcela nové druhy cílů, z nichž některé jsou zakoušeny jako hodnotově vyšší a

motivující. Dodejme, že „lidský“ tu neznamená „příslušející biologickému druhu *homo sapiens sapiens*“; novorozeně pochopitelně nemá silná hodnocení a případy vlčích dětí ukazují, že dokonce i *homo sapiens*, nedostane-li se mu socializace do lidského společenství, je schopen čistě pudového života. Jakmile je však člověk jednou socializován do lidského společenství – a platí to i pro nejprimitivnější přírodní národy – nikdy se již nemůže silných hodnocení zbavit. Pokud se k takovému stavu někdo přiblíží, považujeme to podle Taylora za „patologický stav“; k tomuto důležitému argumentu se ještě vrátíme podrobně. Z „nedourčenosti“ člověka nicméně plyne potřeba průběžně se „dourčovat“ – tj. sebeuvědomění zahrnuje nejen schopnost spatřit se v zrcadle jakožto singulární „já“, které je samo sebou a nikým jiným, ale také určitou odpověď na otázku: „Kdo jsem?“ To, jakým způsobem si na ní člověk odpovídá, pak většinou nazýváme jeho *identitou*. V čem tato identita spočívá?

Podle Taylora odpověď na otázku ‚Co je má identita?‘ nemůže spočívat „v žádném výčtu vlastností mého fyzického popisu, původu, zázemí, schopností a tak dále. Všechno toto může v mé identitě figurovat, ale pouze pokud to do ní sám určitým způsobem přejmu.“ To, čím je identita nejhrouběji definována, jsou podle něj silná („fundamentální“) hodnocení. Na jiném místě zase mluví o „závazcích“ a „sebeidentifikacích“, které „poskytují rámec či horizont, ve kterém se mohu případ od případu pokoušet rozlišovat, co je dobré, hodnotné, co by mělo být učiněno, co schvaluji nebo čemu se chci vzepřít.“ Silná hodnocení však nejsou zcela totéž jako závazky a sebeidentifikace – ty se přece nemusejí týkat jen hodnot, ale i konkrétních lidí, věcí, událostí, vlastností a podobně. Než budeme ověřovat pravdivost Taylorova tvrzení o provázanosti identity a silných hodnocení, pokusme se proto nejprve zpřesnit vztahy mezi jednotlivými aspekty identity, o kterých Taylor na různých místech poněkud nepřehledně mluví, aniž by je nějak jasněji odlišoval a strukturoval. Podle Arno Laitinena (2008) je v Taylorově analýze identity jednotlivce možné rozlišit čtyři hlavní složky – singulární identitu, praktickou identitu, biografickou identitu a kvalitativní identitu; vedle nich pak ještě existuje identita kolektivní.⁶ Singulární identita je již zmíněná schopnost nahlédnout sebe sama jako singulární „já“, které je samo sebou a nikým jiným, a je zcela nepochybně součástí každé lidské identity.⁷ Praktická identita je ta, které Taylor věnuje

⁶ Vedle kolektivní identity a čtyřsložkové identity jednotlivce (*ipse-identita*) pak ještě Laitinen rozlišuje tzv. *idem-identitu*, která se v návaznosti na Locka zabývá otázkou totožnosti objektů v různém čase, a také tzv. *druhovou identitu*.

⁷ Samozřejmě existují výjimky, např. některé podoby schizofrenie, kdy jeden člověk může mít najednou několik singulárních identit.

nejvíce pozornosti a která představuje *morální orientaci jedince* spočívající ve více či méně explicitní a více či méně hierarchizované struktuře jeho silných hodnocení. Biografická identita se týká interpretace života jakožto jediného celku, přičemž tato interpretace má zejména podobu narativní, příběhovou. Kvalitativní identita zahrnuje už zmiňované *vlastnosti* jako je fyzický popis, původ, schopnosti atd. Praktická, biografická i kvalitativní identita se vzájemně ovlivňují – například příběhy biografické identity jsou nepostradatelným médiem, díky kterému mohu artikulovat svá silná hodnocení, které bych jinak nepostřehl.⁸ Především však platí, že biografická a kvalitativní identita jsou strukturovány s ohledem na identitu praktickou. Například součástí mé kvalitativní identity se sotva mohou stát vlastnosti, které pro mě nepředstavují hodnotu a význam z hlediska mých silných hodnocení.⁹ „Určit sebe sama znamená nalézt, co je na mé odlišnosti od ostatních smysluplné. Mohu být jedinou osobou, která má přesně 3 732 vlasů na hlavě či mít přesně stejnou výšku jako nějaký strom na sibiřské pláni, ale je to relevantní? Teprve když řeknu, že určuji sebe sama svou schopností artikulovat závažné výroky nebo hrát na kladívkový klavír jako nikdo jiný či oživit tradici svých předků, nacházíme se v oblasti uznatelných (*recognizable*) sebeurčení,“ (Taylor, 2001, str. 39). Samozřejmě že „pokud je číslo 3 732 v nějaké společnosti posvátné, pak okolnost, že mám tento počet vlasů, může mít nějaký smysl. Toho však dosahujeme tím, že jej spojujeme s posvátnem,“ a tedy již v závislosti na naší praktické identitě. Praktická identita je proto v určitém smyslu identitou nejjednodušší: „Vědět, kdo jste, znamená být orientován v morálním prostoru, v prostoru, ve kterém vystupují otázky o tom, co je dobré a co špatné, co to stojí za to dělat a co ne, co má pro vás význam a důležitost a co je triviální a sekundární,“ (Taylor, 1989, str. 28).

Ještě se zastavme u toho, nakolik je identita *věděním*, o tom, kdo jsem. Taylor správně upozorňuje na to, že žít v lidském společenství znamená mít otázku „Kdo jsem?“ vždy alespoň částečně explicitně zodpovězenou, jakkoli omezeně, matně, nebo i klamně. Když si založíte účet Facebooku, navrhuje vám, abyste o sobě vyplnili základní informace, aby ostatní věděli, kdo tak asi jste. Na prvním místě se vás zeptá na školu, zaměstnání, politické názory, náboženství, partnerský vztah, oblíbené osobnosti a podobně. V takto základních složkách moderní identity má člověk

⁸ Biografická identita je se silnými hodnoceními provázána mnoha způsoby: 1) příběhy jsou možným médiem pro artikulaci některých implicitních sebe-identifikací a silných hodnocení, 2) příběhy nám umožňují nahlížet naše životy jako časové celky a interpretovat naše orientace, úspěchy a selhání v morálním prostoru, 3) příběhy jsou způsobem, jak zajistit soulad mezi diachronními a synchronními disonancemi mezi našimi silnými hodnoceními.

⁹ To neznamená, že vše, co tvoří mou identitu, znám – neboť má silná hodnocení, stejně jako personální identita, kterou tato hodnocení společně tvoří, jsou často implicitní a neuvědomovaná.

většinou ve v hrubých rysech jasno; ačkoli samozřejmě každá zmíněná Facebooková kategorie vedle obvyklých nálepek jako třeba „katolík“, „ateista“, „liberál“ či „ženatec“ počítá s možností „nevím“ nebo „je to komplikované“. Je ale potřeba upozornit na to, že značná část lidské identity je – jak říká Heidegger – „zprvu a většinou“ neartikulovaná a neuvědomovaná.

Taylor se v tom nevyjadřuje vždy úplně jasně, čehož dokladem je například článek Daniela M. Weinstocka *The Political Theory of Strong Evaluation* (1994), ve kterém se autor pokouší ukázat, že Taylorův pojem silného hodnocení má být pochopen jako „normativní teze, která popisuje stav, při kterém lidské bytosti prakticky uvažují a jednání, jak nejlépe umí, kdy plně realizují určitou potencialitu přítomnou ve všech lidech,“ (str. 172) Podle Weinstocka tomu tak zajisté musí být, neboť: „Taylor zajisté nechce tvrdit, že nutnou podmínkou pro to, aby někdo byl osobou, je jeho *uvědomělá snaha hledat stále zřetelnější vyjádření dober*, na něž jsou jeho pocity a přání odpovědí,“ (str. 174, kurzíva JB). To by podle Weinstocka znamenalo, že vstupní podmínky pro to stát se osobou jsou na absurdně vysoké úrovni, protože není vůbec zřejmé, že lidé obecně podstupují takovéto „dosti sofistikované cvičení v reflexivním sebe-porozumění a sebe-utváření, které silné hodnocení zahrnuje,“ a silné hodnocení tedy musí být podmínkou nikoli každého lidského jednání, ale jednání *morálního*. To je pochopitelně významné nepochopení pojmu silné hodnocení a Taylor (1994) v reakci na Weinstocka uvažoval o nevhodnosti termínu „hodnocení“, který zřejmě příliš sugeruje vědomou aktivitu. Spíše to však bude tím, že Taylor velmi často dostatečně neodděluje teze antropologické od svých etických tezí, k čemuž ho patrně svádí jeho teorie konstitutivních dober, kterou ještě níže kriticky zhodnotíme.

Jak jsme již uvedli, pojem silného hodnocení znamená jen tolik, že naše motivace jsou posuzovány ve světle *kvalitativních rozlišení* s ohledem na *hodnotu* jednotlivých alternativ, nejde tedy o etickou tezi, nýbrž pokrývá dobra kategorická i „fakultativní“, morální i evaluativní, obecná i soukromá. Jak uvádí Laitinen, silné hodnocení v tomto smyslu připouštěli například Mill i Kant. Nyní se tedy pokusme obhájit, že každá lidská identita vždy předpokládá identitu praktickou, tedy určitou „morální mapu“ složenou ze silných hodnocení.

2.4. Identita předpokládá silné hodnocení. Transcendentální argument.

Z výše uvedených příkladů a argumentů je asi zřejmé, že morální orientace je klíčovou složkou identity moderního člověka. Můžeme ale říct, že je skutečně antropologickou konstantou, že je předpokladem *každé* lidské identity? Co například Frankfurtovi „wantons“, kteří neumí

ovládnout své bezprostřední touhy, nebo lidé, kteří otevřeně hledají bezprostřední potěšení, nebo ti, kdo se honí za kariérou a nezajímají se o žádné morální kódy? Také ti „jsou silnými hodnotiteli, jestliže pro ně něco znamená úspěch v nalezení potěchy nebo v kariéře a když například pociťují hrdost, když porovnají svůj úspěch s ostatními. Jsou možná jednorozměrní nebo mělcí nebo nemorální, ale nicméně silní hodnotitelé,“ (Laitinen, 2008, str. 88). Laitinen také nabízí malý test: mohu-li někoho urazit, znamená to, že je silným hodnotitelem, neboť pro něj musí existovat něco, co má pro něj vnitřní hodnotu, přičemž tuto hodnotu jsme při urážce napadli.

To jsou však všechno argumenty založené na jednotlivých příkladech. Můžeme je však zobecnit? Jak si můžeme být jisti, že se někdy neobjeví nějaký výjimečný jedinec nebo nový typ člověka, nějaký „superman nezaujaté objektivizace“, skutečně důsledný „simple weigher“? Taylor se domnívá, že zde dáme k dispozici silnější, transcendentální argument. Ve skutečnosti by totiž „vystoupit z těchto [morálních] rámců znamenalo totéž co opustit rámec toho, co považujeme za integrální, neporušenou lidskou osobnost,“ (1989). Jak jsme již naznačili výše: podle Taylora stav, kdy by člověk zcela ztratil svou praktickou identitu, považujeme za patologický, byl by něčím co v návaznosti na Erika Eriksona (1958) nazýváme „krizí identity“. „Ztratit tento horizont, nebo jej vůbec nenalézt, je vskutku děsivý zážitek rozpadu a prohry. Proto mluvíme o krizi identity, když jsme ztratili pochopení toho, kým jsme,“ (Taylor, 1985, str. 35).

Je ovšem to, co nazýváme krizí identity, skutečně ztrátou morální orientace? Podle Owena Flanagana (1996) je problém, kterému čelíme v krizi identity, ve skutečnosti takový, že se nemůžeme ztotožnit s *žádným* přáním nebo účelem – je vlastně *krizí vůle*, ztráty horizontu smyslu se nutně netýká. Sotva lze zpochybnit, že krize vůle může být velmi bolestným prožitkem krize identity. Laitinen (2008) takový druh krize identity ilustruje na fiktivním příkladu Anny, v protikladu ke krizím Berty, Cecilie a Dafné. Anna má jasnou představu o tom, co je hodnotné, má stabilní „morální mapu“, ale čelí nepřekonatelným obtížím najít ve světě svým místo, protože by ráda dělala všechno. Velmi si cení umělce, vědce, intenzivní rodinný život, atd. a ráda by byla součástí toho všeho. Pokud si skutečně není nijak schopna uspořádat své životní priority (a pokud nevyhovuje jí povrchní přebíhání od jednoho k druhému), může skutečně zažívat velmi nepříjemnou paralýzu vůle, krizi identity, a může potřebovat pomoc přátel nebo terapeuta. Annina krize je vážná, nicméně není tak hluboká jako krize, kterou má na mysli Taylor, neboť Anna neopustila prostor dorozumění, není lidem okolo zcela odcizena.

Stejně tak není krizí, o které mluví Taylor, ani krize, kterou Laitinen ilustruje na příkladu Berty. Bertina krize identity je *krizí úspěchu*, resp. životní cesty. Berta může mít velmi stálou hodnotovou orientaci, ale musela si připustit, že se jí v životě nepovedlo dosáhnout důležitých životních cílů. Cíle jsou pro Bertu (přinejmenším teď už) jasné, problém je jejich realizace. Kdyby to byla náboženská krize, mohl by to například být paralyzující pocit neschopnosti žít podle předepsaných standardů, spíše než ztráta víry v Boha. Například Lutherova krize víry, jak ji popsal Erikson (1958) v kontrastu s moderními krizemi identity, mohla být něčím takovým. „Jakkoli bychom to chtěli popsat, nebyla to krize smyslu. ... Smysl života byl pro tohoto Augustiniánského mnicha něčím až příliš nezpochybňovaným, stejně jako pro celou jeho epochu,“ (Taylor, 1989).

Teprve krize Ceciliina je podle Laitinena hlubokou *krizí smyslu*, o které mluví Taylor. „Není vázána na něčí *osobní* orientaci nebo úspěchy. Je to spíše melancholický zážitek totální nesmyslnosti, pocit, že vůbec nic nemá v životě hodnotu,“ (2008, str. 97). Ceciliina krize tedy může být například způsobena náhlou ztrátou víry v Boha, pokud z jeho existence doposud odvozovala hodnotu všeho životního snažení. Podle Martina Löw-Beera (1991) je nesnesitelné (*unbearable*) nemít silná hodnocení. Ale podle Taylora nejde jen o to vyhnout se něčemu nesnesitelnému – lidé bez silného hodnocení vůbec nemohou mít koherentní zážitek světa. Pokud ztrácíme silná hodnocení, ztrácíme je v jistém smyslu nedobrovolně, jako výsledek určitých vyhrocených prožitků nebo radikálního přehodnocování představ o světě. Jedna z terapeutických cest, jak překonat krizi smyslu, je oceňovat ty, kteří jsou schopni žít bez iluzí a kdo jsou schopni přijmout svět v jeho nesmyslnosti a statečně a s klidnou myslí mu čelit. Představme si, že Dafné, která prožívala tutéž krizi jako Cecilie, skutečně byla schopna díky tomuto přístupu svou krizi překonat. Pro Taylorovu argumentaci je zásadní, že v takovém případě už jsou ve hře (jakkoli nenápadně) silné hodnoty. Slovník, který Dafné používá (iluze, statečnost, ocenění), ukazuje, že už se opírá o hodnotící rámec. „To ukazuje, jak všeprostupující je silné hodnocení: mnoho domněle hodnotově neutrálních postojů se implicitně opírá o silné hodnocení,“ (Laitinen, 2008, str. 98).

Podle Taylora se takováto krize smyslu, jak jsme ji popsali na příkladu Cecilie, objevuje především v moderní době, neboť předcházejícím epochám byl vždy vlastní společný, univerzální a nezpochybnitelný horizont smyslu, ztráta silných hodnocení nebyla dost dobře možná (Srv. 1989, str. 28). Stejně jako je horizont smyslu, dá-li se to tak nazvat, nezpochybnitelný pro zvířata, jejichž cíle jsou přirozeně dány. Samozřejmě že i zvířata mohou zakoušet těžké frustrace a krize, jsou však vždy „vázány na nedostatek příležitostí naplňovat jejich přirozené cíle, nikoli nedostatek

přirozených cílů.“ Homo sapiens sapiens je sice schopen žít čistě pudově, jakmile je však jednou socializován do lidské společnosti, nemůže už nikdy být „šťastným zvířetem“. V tom tedy spočívá transcendentální důkaz: „Jakákoli teorie, která by popírala, že lidé jsou silní hodnotitelé, by byla nedůvěryhodná, neboť by buďto zobecňovala Ceciliiin případ, ve kterém důležité otázky existují bez odpovědí, čímž je paralyzována vůle, nebo by tvrdila, že lidé jsou šťastnými zvířaty, před kterými tyto ústřední otázky vůbec nevystávají,“ (Laitinen, 2008, str. 99l). Dodejme, že transcendentální argument nemá sílu přesvědčit ty, kdo by nebyli silnými hodnotiteli, není to deduktivní důkaz. Má spíše apelovat na naše vědění jednajících osob – ukázat nám význam silného hodnocení v *naší* zkušenosti a *našem* jednání. Má ukázat, že to co sami nebo zprostředkovaně známe jako neúnosnou krizi smyslu, se kterou se nedá dlouhodobě žít, je ve skutečnosti ztráta silného hodnocení.

2.5. Dialogická konstituce identity a potřeba uznání

Zabývali jsme se možností ztráty identity, ale nezaměřili jsme se doposud blíže na otázku její *konstituce*. Z výše zmíněného je nicméně patrné, že není něčím při-rozeným druhu *homo sapiens sapiens*, ale že teprve vzniká a utváří se díky tomu, že se člověku v procesu socializace do lidského společenství otevírají nové možnosti a nové cíle nad rámec pudových potřeb. Řekli jsme také, že značná část lidské identity je „zprvu a většinou“ neexplicitní a neuvědomovaná. Jak tedy tento proces socializace vypadá? „Plnohodnotnými jednajícími lidskými bytostmi – schopnými porozumět sobě samým, a tedy definovat vlastní identitu – se stáváme tím, že si osvojujeme bohaté výrazové lidské jazyky ... v širokém smyslu pokrývajícím nejen slova, jimiž hovoříme, ale také jiné způsoby vyjadřování, jimiž definujeme sebe samé, včetně ‚jazyků‘ umění, gesta, lásky a podobně,“ (Taylor, 1991, str. 36). Aniž bychom se museli zabývat ontologií silných hodnot – tj. jak, v jaké podobě silné hodnoty *jsou přítomny* v naší mysli – je patrné, že nemusí být úzce vázány na naši schopnost je vyjádřit slovy. Ačkoli se z mnoha důvodů většinou pokoušíme (průběžně nebo zpětně) naše osobní univerzum významů a hodnot lopotně zachytit také jazykem slov, mnoho významů a tedy i hodnot může před námi vyvstat zpočátku také beze slov.

Podstatnější však je, že do těchto jazyků jsme „zasvěcováni komunikací s druhými. Nikdo si neosvojuje jazyky potřebné pro definování sebe samého izolovaně. Jsme do nich uváděni prostřednictvím komunikace s druhými ... Geneze lidské mysli není v tomto smyslu „monologická“, není tedy něčím, co každý završuje sám, ale je dialogická,“ (Taylor, 1991, str. 37). Nejde však

zdaleka o to, že bychom v dialogu s jinými lidmi pouze ujasňovali, v čem se odlišujeme a v čem se podobáme. Tento dialog není činěn v teoretickém odstupu zúčastněných stran, nýbrž vyjednáváme v něm *uznání* naší identity jinými lidmi. Klíčovou roli proto v procesu utváření identity hrají ti, kteří pro nás něco znamenají, tedy jak říká George Herbert Mead, takzvaní „signifikantní druzí“ – zpočátku zejména rodina, později kamarádi, spolužáci, partneři a v druhé řadě také to, co se v sociologickém žargonu nazývá „referenční skupiny“. Jejich signifikantnost, významnost neplyne z toho, že je s nimi jedinec v intenzivním a častém kontaktu (nemusí tomu tak nutně být), ale z toho, že pro identitu jedince je důležité, zda a jak je tato identita signifikantními druhými *uznává*.

Zdá se skutečně, že jakkoli potřeba uznání není potřebou pudovou a „vlčí děti“ se bez ní obejdou, je *přirozenou* potřebou v tom smyslu, že bez ní není možný vznik jakékoli lidské identity. Skutečnost, že podmíněné uznání identity ze strany rodičů (například v podobě nadměrných nároků a očekávání v určitém směru) může být zdrojem trvalých psychických i fyzických obtíží, je asi díky moderní psychoterapii dostatečně známa. Veřejnost ve Spojených státech zase už několik let podrobně sleduje soud se studentem, který svého homosexuálního spolubydlícího dohnal k sebevraždě psychologickou šikanou – tedy vlastně tím, že odmítl uznat homosexuální orientaci, zásadní aspekt kvalitativní identity jeho spolubydlícího. Z podobných případů je zřejmé, že odepření uznání může být velmi závažnou formou útlaku. S touto skutečností si přitom neumí poradit negativní liberální teorie, které vycházejí z atomistické antropologie, podle níž jsou mezilidské vztahy čistě jen nástrojem k zajištění individuálně stanovených cílů.

Potřeba uznání přitom nepřichází až s moderní společností a její kulturou individualismu, jak by se mohlo zdát. Rozdíl je v tom, že v dřívějších formách společnosti – podle Taylora – uznání nikdy nepředstavovalo problém, neboť bylo vázáno na sociální role či kategorie, které každý považoval za nezpochybnitelné. Oproti tomu „vnitřně odvozená, osobní, původní identita nedisponuje tímto uznáním a priori. Musí je získat prostřednictvím směny, jež se nemusí vydařit. Tím, co přichází s moderní dobou, není potřeba uznání, ale podmínky, za nichž může úsilí o uznání selhat. Z toho důvodu je tato potřeba poprvé *poznána*,“ (Taylor, 2001, str. 49).

Tato směna však není záležitostí pouhé prvotní geneze identity, potřeba uznání a dialogická konstituce identity nekončí s dětstvím. „V naší kultuře se očekává, že si v podstatné míře utváříme své vlastní názory, svá stanoviska a postoje k věcem prostřednictvím osamělé reflexe. To se však

netýká důležitých otázek, mezi něž patří definice vlastní identity. Tu definujeme vždy v dialogu a někdy v polemice s identitami, které v nás naši signifikantní druzí chtějí uznat," (2001, str. 37). Jednak mnohdy vedeme po celý život dialog ve svém nitru i s těmi signifikantními druhými, se kterými už nejsme v přímém styku, zejména s rodiči. Především je však identita většiny z nás průběžně utvářena našimi intimními, přátelskými či partnerskými vztahy. Je tomu tak nutně proto, neboť určitá dobra se nám otevírají prostřednictvím společných vztahů. „Pokud jsou mi některé z věcí, kterých si zvláště cením, přístupné pouze ve vztahu k milované osobě, stává se tato osoba niternou součástí mé identity ... Bylo by třeba mnoha bolestných rozhodů, aby bylo možné zabránit utváření identity lidmi, které milujeme," (2001, str. 38). Totéž samozřejmě platí i pro dobra, která zažíváme pouze v rámci širší skupiny či komunity, ačkoli intimním vztahům je v moderní době většinou přikládán větší význam. Pokud tedy nedojde k heroickému úniku z normální existence, zůstává utváření a zachování naší identity po celý život dialogické. Muselo by však jít opravdu o téměř patologickou situaci, neboť i případy zdánlivě monologického života třeba u poustevníka nebo osamělého umělce představují podle Taylora určitou snahu o dialogicitu. „V případě poustevníka je partnerem v rozmluvě Bůh. V případě osamělého umělce je sama práce adresována budoucím divákům, kteří mají být možná teprve dílem samým vytvoření. Již sama forma uměleckého díla je svojí povahou *adresná*," (tamtéž). Je při tom v tuto chvíli lhostejné, zda partnerem je Bůh jako skutečně nezávislá entita, nebo jako vnitřní hlas, který zastupuje určité silné hodnoty samotného poustevníka. Mimochodem, ačkoli to Taylor nikde výslovně nezmiňuje, koncept silného hodnocení poskytuje půdu pro antropologické vysvětlení lidského svědomí, ačkoli samozřejmě nevylučuje jiná, např. teologická vysvětlení.

Je potřeba zdůraznit, že dialogická konstituce identity neznamená, že naše identita je kulturou a společností jednoznačně určena – což je stanovisko, ke kterému se blíží někteří komunitarističtí myslitelé. V naší společnosti je celkem obvyklé, že se například dospívající ostře rozcházejí se zděděnými silnými hodnotami, ať už z důvodu racionálních, emotivních, sociálních atp. Stejně tak ani potřeba uznání není determinující. Jsou známy situace, kdy se vnitřně velmi vyzrálí jedinci obešli bez okamžitého uznání svého jednání kýmkoli jiným (mimo vnitřní dialog) – například Ježíšovo rozhodnutí z Getsemanské zahrady vydat se smrti zcela jistě nemohl *žádný* učedník zprvu pochopit a uznat, podobně u Sókrata.

2.6. Kolektivní identita a neredukovatelně společenská dobra

Zmínili jsme, že součástí něčí identity nemusí být jen samostatně realizovatelná dobra, ale také dobra, která jsou přístupná *pouze* ve vztahu k jinému člověku nebo celé skupině lidí. Takový člověk nebo taková skupina se pak stávají součástí mé identity. Pokud je nějaká skupina součástí identity pro vícero svých členů, mluvíme o kolektivní identitě. Podle Taylora pak je určitá společnost (*society*) pospolitostí (*community*) tehdy, jestliže v ní existuje kolektivní identita, tedy jestliže představuje sociální prostředí, z něhož jeho členové nemohou vykročit, aniž by ztratili část sebe samých.

Musíme to však ještě poněkud upřesnit. Samozřejmě že člověk nikdy nemůže opustit společnost, aniž by se mu zásadně nezměnil život, a tedy neztratil část své dosavadní identity. Je však potřeba odlišit dvě situace. Dobra, která můžeme realizovat pouze společně s druhými lidmi, jsou totiž dvojího typu – na jedné straně dobra takzvaně „rozložitelná“, na druhé pak dobra „neredukovatelně společenská.“¹⁰

Rozložitelná dobra jsou vlastně projevy *instrumentálního* kolektivního jednání, tj. takového, kde společné jednání je jen nástrojem dosažení individuálních cílů; příkladem takového dobra může být třeba armáda nebo říční přehrada. Díky armádě se může určité skupině lidí dostávat ochrany před nepřáteli, kterou by si nikdo z těchto lidí nebyl schopen zajistit sám. Podobně vybudovat společně přehradu může za určitých okolností představovat pro obyvatele údolí jedinou možnost, jak se ochránit před povodněmi. Tato společná dobra jsou vždy rozložitelná na jednotlivá dobra individuální, „bezpečnost jako vysoce oceňovaný cíl je vždy bezpečností pro A, pro B i pro C,“ (2000, str. 477). Pro všechna rozložitelná dobra je příznačné, že za předpokladu, že bychom měli k dispozici mnohem lepší technologie nebo mnohem lepší zdroje, můžeme si stejné individuální dobro obstarat i bez ostatních lidí. Svůj dům v záplavové zóně bych mohl například „obehnat silovým polem, které reaguje pouze na vodu přicházející zvnějšku; a mohl bych vás sledovat s nafoukaným sebeuspokojením, jak se v chvatu pokoušíte evakuovat na lodičkách,“ (1990b, str. 138). Samozřejmě že ve skutečnosti se lidé nemohou bez rozložitelných společných

¹⁰ Toto je terminologie z článku *Irreducibly Social Goods* (1990b). Na jiném místě Taylor nazývá rozložitelná dobra „konvergentními“ a neredukovatelná dobra rozlišuje na „zprostředkovaně společná“ (vtipy jsou vtipnější v přítomnosti dalších lidí) a „bezprostředně společná“, tedy přímo to, co společně sdílíme, společná jednání a úmysly, například přátelství.

dobro obejít, stejně jako se nemohou obejít bez státu, který mnoho z těchto rozložitelných společných dober zajišťuje a koordinuje.

Proti tomu však stojí dobra neredukovatelně společenská, která se na jednotlivá individuální dobra rozložit nedají – nebo přesněji: nebýt určité (větší či menší) pospolitosti, lidé by tato dobra vůbec neznali. Nejznámějším Taylorovým příkladem, ke kterému se ještě vrátíme ve třetí kapitole, je kolektivní identita frankofonní kanadské provincie Québec. V Québecu jsou nyní tendence nahrazovat ve školách francouzštinu angličtinou. Je přitom zřejmé dvojí: jednak že při sebelepší technologii nebo sebevětších materiálních zdrojích by žádný Québecký vlastenec nemohl toto dobro realizovat sám, pokud by všichni okolo mluvili anglicky, takový stav by při tom zajisté považoval za ztrátu části své identity. A za druhé, nebýt existující kulturně jazykové pospolitosti, žádný Québečan francouzštinu za své individuální dobro nepovažoval.

Pro následující politické úvahy je však nejen podstatné, že neredukovatelně společenská dobra existují a pro mnoho lidí jsou důležitou součástí jejich identit, ale také to, že je není možné zajistit smluvně, nýbrž jejich zajištění a přetrvání je vázáno na existenci (často jediné konkrétní) pospolitosti.

2.7. Hodnotová pluralita, morální mapa a konstitutivní dobra

Pokusme se nyní podívat na strukturu a vzájemné vztahy silných hodnot v lidské identitě. Řekli jsme, že silná hodnocení plynou z *vnitřní* hodnoty dober – to má znamenat mimo jiné to, že silné hodnoty jsou vzájemně nesouměřitelné (*incommensurable*), tedy nepřevoditelná na jeden jediný princip, který by je vzájemně rozřadil podle důležitosti. To však zároveň znamená, že dobra jsou bytostně pluralitní – v tomto náhledu se Taylor otevřeně hlásí k Isaiahu Berlinovi jako jednomu ze svých učitelů. Jakkoli se filosofové mnoha sofistickými způsoby snažili obhájit přesvědčení, že „veškeré pozitivní hodnoty, ve které lidé kdy věřili, musí být v posledku slučitelné a možná ze sebe dokonce navzájem vyplývají“ (Berlin, 1999, str. 273), sotva lze pro to nalézt oporu v každodenní zkušenosti nefilosofů. Především ale sám záměr nalézt jediný princip nemá jiné odůvodnění, než lákavou filosofickou ambici nalézt jediné poslední zdůvodnění a mít vše *explicitně* a *jednou provždy* vysvětleno. „Proč se pořád pokoušíme rozdojit kozla a cokoli, co je nám drahé, odvozujeme z jediného principu? Velmi to připomíná utilitaristy, kteří se pokoušeli dokázat, že

kalkul největšího blaha by nikdy neospravedlnil mučení nebo gladiátorské hry nebo noční pořady s hvězdičkou. Copak si s klidným srdcem nemůžeme přiznat, že dobra jsou mnohá a zbavit se všech těchto přepjatých argumentů?“ (Taylor 1994, str. 251).

Každodenní zkušenost (nepřekroucená teoretickými zdůvodněními) nejenže ukazuje, že dobra jsou pluralitní, ale především, že jsou často ve vzájemném konfliktu, občas dokonce v konfliktu tragickém, kdy volbou jednoho dobra něco jiného hodnotného nenávratně ztrácíme. „Pokud tento konflikt není pociťován, je to proto, že naše sympatie nebo horizonty jsou příliš úzké, anebo proto, že jsme se příliš snadno spokojili s pseudořešeními,“ (Taylor 1994, str. 213). Fakt, že upřednostníme jedno z konfliktních dober, ale nijak neumenšuje hodnotu druhého. „Dobra mohou být v konfliktu, ale přesto se vzájemně nevyvracejí,“ (Taylor, 1989, str. 502). Životní dráha houslového virtuosa nepřestane být hodnotnou jenom proto, že jsem se nakonec rozhodl pověsit housle na hřebík a stát se jaderným fyzikem. Životy několika rukojmích neztratí hodnotu, jestliže se je rozhodnu obětovat ve snaze odradit teroristy od dalších podobných únosů.

Nesouměřitelnost dober nicméně neznamena, že by byla zcela neporovnatelná, tedy že bychom v určité životní situaci neměli žádné větší či menší důvody upřednostnit jedno nebo druhé. Naopak, většina životních rozhodnutí je taková, že si nemusíme házet korunou. Důvody přitom nemusí být racionální v úzkém smyslu slova – dobrým důvodem může být, že k něčemu spíše bezděky tíhnu, že něco upřednostňuji díky výchově atp. – k otázce správných a hodnotných důvodů se později vrátíme. Aniž bychom tedy nyní podrobně rozebírali možné důvody, proč některé hodnoty upřednostňuji nad jinými, soustředme se na fakt, že naše praktická identita je vždy nějak strukturovaná, že má podobu jakési „morální mapy“.¹¹

V ní můžeme sledovat, že jednotlivá silná hodnocení mají různé stupně z hlediska *osobní oddanosti*. Tzv. „životní dobra“ (či „hyperdobra“) jsou ta, která jsou centrální a nepostradatelná pro mou identitu – bez nich bych se považoval za někoho jiného, cítil bych, že něco bytostného postrádám. Vedle nich však realizuji i mnohá jiná dobra, která považuji za méně podstatná a umím se jich zříci; také však mohu některá dobra uznávat, aniž bych je sám realizoval; a konečně je představitelná i situace, kdy že žiji v rozporu s některými dobry, které přesto, jsem-li například

¹¹ Představa mapy není ideálním příměrem v tom, že může vyvolávat představu, že vše je jednoznačně, explicitně zakresleno. Už jsme řekli, že mnoho silných hodnocení je neuvědomovaných, některá jsou formulována v nejednoznačné narativní podobě atp.

dotázán, za hodnotná považují. Stejná hodnota tak může mít pro různé lidi jinou důležitost – například mohou někteří environmentalisté zasvětit svůj život boji za ochranu životního prostředí; mnoho dalších může například čas od času k ochraně přírody přispívat, ale podřizují to možnostem rodinného života nebo kariéry; ještě jiní si mohou takových aktivit vážit, aniž by je vykonávali; a samozřejmě i někteří z těch, kteří naopak životní prostředí poškozují, mohou cítit, že ochrana přírody je potřebná a hodnotná. (Ještě další pak samozřejmě ochranu přírody mohou považovat za nesmyslnou nebo dokonce škodlivou, tj. není pro ně silnou hodnotou). Ačkoli životními dobry se většinou týkají „závažných“ otázek, jako je světonázor, intimní vztahy, celkové životní směřování, nelze samozřejmě vyloučit, že pro někoho je bytostnou součástí identity „drobnost“ typu včasných příchodů nebo záliby v suchém Martini (Protřepat, nemíchat.).¹²

Je potřeba připomenout, že zdaleka ne všechny naše touhy a přání, která ovlivňují naše jednání, jsou našimi silnými hodnoceními, tedy dobry, se kterými bychom se ztotožňovali. Naopak často máme touhy či přání, kterých bychom se velmi rádi zbavili. Například mohu, kdykoli mám mluvit před větším množstvím lidí, pociťovat silnou trému, a tedy silné přání zůstat za dveřmi či v šatně. Pokud zároveň aspiruji na dráhu politika nebo univerzitního profesora, může být taková tréma velmi limitující, může mi zabránit v tom, abych si zvolil životní dráhu, o které se domnívám, že by mi přinesla naplnění a že bych se pro ni velmi hodil. Pak je ovšem taková tréma závažnou překážkou v mém jednání, a mohu se právem domnívat, že omezuje mou svobodu. To však podle Taylora zpochybňuje „hobbesovské schéma“, podle kterého mohou být překážky jednání, které omezují svobodu, pouze vnější; zjevně existují také *vnitřní překážky jednání*, tedy takové, kdy si v kýženém jednání bráníme jen my sami a nikdo jiný. Zcela jiná situace však nastává, jestliže dojde ke konfliktu mezi dvěma silnými hodnoceními: „Kdyby naplnění, které mi přináší zaměstnání a

¹² Podle Laitinena (2008) lze vedle toho silné hodnoty rozlišit na *evaluativní*, *partikulární* (hra na kytaru) a na *kategorické*, které by měl následovat každý (nezabíjet a nekrást). Někdy pro nás kategorická dobra mohou mít ve skutečnosti vnitro-kulturní platnost (v primitivních společnostech může být hodnota nezabíjet omezena jen na příslušníky vlastního kmene; naopak dnešní západní kategorickou hodnotu „děti nemají pracovat“ je nesmyslné vztahovat na Amazonské indiány a jejich životní a sociální kategorie). Taylor (1989, str. 15) uvádí ještě další užitečné rozlišení: podle něj je možné v silných hodnotách *všech kultur* vysledovat tři osy: 1) *respekt a závazky k druhým* (a také k prostředí, jiným živým tvorům); 2) *náhled na to, co činí život kvalitním a naplněným* a 3) *důstojnost*, tedy charakteristiky, kterými si získáváme úctu a respekt lidí kolem sebe. (V prvním případě jde o „aktivní“ respekt ve smyslu neomezování, v druhém případě o běžný význam blízký účtě). Hraní na kytaru je hodnota, která se v posledku týká otázky naplněného, kvalitního, smysluplného života. Askeze se také dotýká představy o dobrém a naplněném životě, zároveň může být otázkou důstojnosti či uznání, která v některých společnostech z takového života vyplývá. Netýrat druhé lidi nebo zvířata je pak především otázkou respektu. Smyslem tohoto rozlišení však asi není za každou cenu umístit konkrétní dobra do třírozměrného prostoru; spíše je užitečné k pochopení kulturních odlišností sledovat rozdíly podél všech těchto tří os.

které mě může často vzdalovat od domova, rozvracelo můj partnerský vztah, pak bych skutečně stál před hrozným konfliktem, ale nepokoušel bych se označovat za méně svobodného. ... Když se konflikt odehrává mezi dvěma přáními, se kterými se mohu bez potíží ztotožnit, pak nemůže být řeči o menší svobodě, ať už je konflikt jakkoli bolestný nebo osudový," (Taylor, 1995, str. 806). Podaří-li se nám ovšem zbavit přání, která silně nehodnotíme, stáváme se svobodnějšími, neboť nic hodnotného neztrácíme, zbavíme-li se například touhy okamžitě zmizet z pódia před sálem plným lidí.

Vraťme se však ke struktuře silných hodnocení, konkrétně k tomu, co Taylor nazývá „konstitutivními dobrými“ dané kultury. Jsou to vlastně také životní dobra, neboť zbavit se jich nebo je nahradit jinými by znamenalo prožít zásadní krizi či proměnu identity. Leží však hlouběji než jiná životní dobra v tom, že jde o morální ideály, které teprve otevírají horizont, na němž vystávají naše individuálně odlišná životní dobra. Jak uvidíme níže, moderní doba na rozdíl od předcházejících epoch přikládá vysokou hodnotu *běžnému každodennímu životu*, a to teprve vytváří prostor pro, aby si někteří z nás mohli tolik cenit intimních vztahů a rodinného života, v míře dříve nepředstavitelné; stejně jako naopak většina současníků, kteří nebyli uvedeni do žádných teologických konstitutivních ideálů, dost dobře *nemůže* pocítit potřebu či „povolání“ stát se poustevníkem.

Zajisté se moderní doba zásadně odlišuje v tom, že její konstitutivní dobra ponechávají mnohem větší prostor pro individuální odlišnosti, neboť je například otevřena různým náboženstvím a světonázorům. To však vůbec neznamená, že nemá vůbec žádná sdílená konstitutivní dobra. Kdyby nás signifikantní druzí neuvedli do žádných *celospolečensky sdílených* konstitutivních ideálů, nebylo by vůbec možné společné soužití. A kdyby nás neuvedli vůbec do žádných ideálů, měli bychom pouze pudové potřeby.

Je pochopitelné, že konstitutivní dobra patří „zprvu a většinou“ k nejméně artikulovaným částem lidské identity, neboť jsme v nich spolu stejně jako všichni okolo nás zcela „ponořeni“. Můžeme je spatřit jedině v zrcadle odlišnosti jiných kultur a společností. Moderní doba, díky staletí systematicky rozvíjenému studiu jiných kultur i své vlastní (zejména ideové) historie, byla jako jediná schopna se „vynořit“ a zahlédnout svou dějinnou hodnotovou podmíněnost – to však v žádném případě neznamená, že je schopna z ní vystoupit.

2.8. Autenticita jako konstitutivní ideál moderní identity

Jaká jsou tedy konstitutivní dobra moderní identity? Asi není překvapivé, pokud řekneme, že jedním z nejvýznamnějších ideálů moderní identity, který nás zásadně odlišuje od všech dřívějších společností a civilizací, je individualismus. V tom se shodují jak zastánci individualismu, tak ti, pro které tento ideál představuje mravní úpadek společnosti. Otázkou však zůstává, co vlastně tento ideál obsahuje.

Někdo by mohl namítnout, že to vůbec nelze říct, neboť individualismus znamená, že každý si může po svém chápat právě i samotný ideál individualismu. Tak to ale není. Nakolik je individualismus konstitutivním dobrem, nemůžeme si jej tak snadno určovat. I sama taková úvaha je už projevem určitého konstitutivního ideálu. „Před osmnáctým stoletím nepřišlo nikomu na mysl, že by rozdíly mezi lidmi příslušel nějaký morální význam,“ (Taylor, 2001, str. 33).

Charles Taylor se pokusil dopátrat zdrojů a kořenů současného individualismu v mnohasetstránkovém díle *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, (1989). Není v našich možnostech představit ani zlomek Taylorových historicko-komparativních argumentů, pokusíme se zde pouze představit hlavní závěr Taylorovy analýzy: podle Taylora se různé podoby dnešního individualismu hlouběji opírají o ideál *autenticity* („sebe-uskutečnění“). Ten zčásti čerpá z raně moderního ideálu *autonomie* („sebe-určení“), vedle toho má však nový, dodatečný obsah, který má počátek v romantismu osmnáctého století.

Jak jsme viděli v první kapitole, ideál individualismu se zprvu netýkal otázek soukromé morálky. Začal se nejprve rozvíjet v myslích vzdělaných Evropanů v souvislosti s otázkami vztahu církve a státu tváří v tvář útlaku na základě náboženské víry. Lockův politický individualismus se především snaží dát jedinci přednost před kolektivem; vůbec ale nepočítá s tím, že by si lidé formovali své názory mimo soupeřící křesťanské denominace a mimo křesťanskou víru. První liberálové však překročili Rubikon tím, že přenesli zdroj platnosti ze společnosti (resp. jejího náboženství) na člověka; zatímco podobný krok ve stejné době učinil René Descartes v otázce poznání. Není proto překvapivé, že se záhy objevila myšlenka, že by člověk měl být i ve své „soukromé“ morálce autonomní, měl by aktivně sám sobě ukládat morální principy a nikoli jen pasivně přijímat morální principy společnosti, poplatné starému „neosvícenému“ řádu. Pro tehdejší myslitele bylo přitom samozřejmé, že principy musí být ve shodě s rozumem, který je přístupný všem lidem – ať už to bylo natolik rozdílné chápání rozumu, jako Kantův kategorický

imperativ na jedné straně a na druhé straně utilitarismus, který poznání dobrého a špatného ztotožňoval s kalkulací následků, zejména těch, které se týkaly boží odměny a trestu. Navzdory hlubokým odlišnostem platí pro různé formulace ideálu autonomie, že morální hodnota spočívá ve snaze o usmíření jednání a rozumu. „V rámci etiky autonomie *všechny* tyto odchylky [od etických principů] zmenšují hodnotu osoby – čím méně odchylek, tím lépe, ať už výsledkem bude jakékoli ochuzení ostatních dimenzí našeho života,“ (Ferrara, 1994, str. 91).

V politické rovině chápání lidí jako *autonomních* subjektů dále rozvíjelo Lockův univerzalistický náhled na hodnotu člověka. Poprvé v dějinách se tak respekt k ostatním lidem (nově chápaný v podobě individuálních *práv*) neomezuje jen na příslušníky vlastního kmene, národa či náboženství. Stejně tak se rozvíjí specificky moderní forma *uznání* či úcty v podobě rovné důstojnosti (v protikladu k dřívějšímu pojmu cti založenému na sociálních rozdílech). Autonomie tyto liberální prvky posiluje, neboť chápe lidi jako „aktivní spolupracovníky při utváření a udržování respektu, který jim náleží,“ (Taylor, 1989, str. 12).

Na počátku osmnáctého století se nicméně objevuje konkurenční idea, že „lidské bytosti jsou obdařeny morální smyslem, intuitivním citem pro to, co je správné a co špatné.“ Jak uvádí Taylor, jejím původním záměrem bylo vzdorovat ztotožnění dobrého jednání s rozumným, zejména v utilitaristické verzi. Morálka má vnitřní hlas, tedy spočívá v *citech*. „Být ve spojení s našimi city je zde podstatným faktorem, prostředkem k cíli, jímž je správné jednání,“ (Taylor 2001, str. 31). Nejznámějším z prvních protagonistů této myšlenky byl Jean Jacques Rousseau (podle Taylora významný nikoli proto, že by změnu započal, ale že artikuloval to, co se již odehrávalo v kultuře). Podle Rousseaua se hluboko v každém z nás ozývá hlas přírody, většinou přehlušený sebeláskou, pýchou, závislostí na druhých atp., přičemž k morální spáse dospějeme obnovením „autentického“ morálního spojení se sebou samými. Tato idea autenticity se dále rozvíjela eliminací *univerzalistického* morálního aspektu, který zpočátku měla. Tuto změnu zahájil Johann Gottfried Herder, který jako první formuloval myšlenku, že každý má svůj originální způsob, jak být člověkem. „Každý člověk má svou vlastní míru, takřka vlastní naladění všech svých smyslových pocitů,“ (Herder, 1877, str. 291). Tato myšlenka byla dále rozvíjena nejvýznamnějšími proudy v moderním umění, ve filosofii i v psychologii, a koncem šedesátých let dvacátého století se stala součástí západní masové kultury. Dnes je zajisté nejvýmluvnějším dokladem jejího vlivu skutečnost, že na strunu (jakkoli zbanalizované) autenticity bez ustání drnká reklamní průmysl

(který má na rozdíl od procedurálních liberálů pro fakt silného hodnocení a zejména pro konstitutivní dobra dobře vyvinutý cit).

Vztah mezi autonomií a autenticitou tedy není jednoduchý, neboť se v něm zohledňuje několik různých kritérií. Z hlediska *původu jednání* autenticita navazuje na autonomii v přesvědčení, že člověk nemá být nástrojem jiných lidí, jednání musí vycházet z něj samotného. Zde autenticita autonomii (a tedy i negativní svobodu) předpokládá a představuje její radikalizaci, neboť opouští univerzalistický nárok: „Zatímco raná moderna subjektivizovala zdroj platnosti tím, že jej přesunula z Logu na Subjekt, subjekt nicméně stále situovala nad konkrétního jedince, současná moderna, podle principu autenticity, přivádí subjektivizaci založení k jejímu konečnému cíli,“ (Ferrara, 1994. Str. 133). Z hlediska *vztahu k racionalitě* představuje autenticita diskontinuitu, neboť je podle ní v morálním jednání potřeba zohledňovat nejen racionální principy, ale také svůj vnitřní hlas, který vychází ze specifického, originálního vnitřního (citového a hodnotového) nastavení každého člověka. Odchyly od racionálních principů tedy nesnižují nutně morální hodnotu člověka, „etika autenticity spíše vychází z předpokladu, že k tomu, abychom byli hodnotnými morálními bytostmi, nesmíme popírat či pokoušet se potlačovat naše popudy, které nás odvádějí od našich principů, ale spíše je máme uznat, a přitom se nadále v našem jednání nechat vést morálním zřetelem,“ (Ferrara, 1994, str. 91). Z toho plyne, že z hlediska *sebe-určení* autenticita jednak *rozšiřuje* prostor individuální volby redukcí univerzalistického aspektu, jednak jej však také oproti autonomii částečně *omezuje*: protože vnitřní hlas představuje určitou *danost*, připojuje autenticita k ideálu sebeurčení konkurenční ideál sebepoznání a věrnosti sobě samému – sebeurčující volba nemůže být neomezená, ale musí například respektovat některé závazky plynoucí z mé identity a další „horizonty smyslu“ (níže se k nim vrátíme podrobněji). Autenticita tedy není ani pouhou volbou sebe sama, ani pouhým sebepoznáním již existujícího já – je spíše sebe-utvářením, které zahrnuje volbu i poznání.

Nelze-li na základě žádného „obecného rozumu“ dospět k univerzální představě dobrého jednání, stává se nutně každý člověk svou poslední autoritou svého jednání a není zde žádný prostor pro záměnu ideálního a empirického já, které se obával Berlin. Proto také autenticita (nemáme-li na mysli protiindividualistická pojetí autenticity pospolitosti), přejímá politické aspekty autonomie, jako je rovná důstojnost všech lidí a koncept lidských práv. Autenticita předpokládá negativní svobodu.

Podle Taylora je autenticita pro lidi žijící v moderní době „neodmítnutelný“ ideál. Tím zajisté nechce popírat očividný fakt (sám jej opakovaně připomíná), že idea autenticity má mnoho konzervativních kritiků mezi intelektuály, politiky i církvemi. Taylor sám, jak uvidíme, patří ke kritikům některých pojetí autenticity. Autenticita je však natolik pronikavým ideálem, že i její kritici jsou nuceni v podstatné míře přistupovat na její „pravidla hry“. Kromě určitých změn v učení (například II. Vatikánský koncil) jsou všichni obhájci konzervativních hodnot nuceni do určité míry zohlednit individualismus ve svém slovníku a ve své argumentaci, protože univerzalistický hodnotový slovník předmoderní doby není pro současníky (včetně dnešních křesťanů) jen nevěrohodný, ale většinou i nesrozumitelný – s výjimkou ultrakonzervativních hnutí či sekt, jsou-li schopny své členy účinně izolovat od většinové společnosti a kultury.

Autenticita je významným konstitutivním ideálem a Millovo „hledat vlastní dobro vlastním způsobem“ je pro většinu z nás intuitivním morálním nárokem, který se projevuje třeba v negativním nádechu slov „papouškovat“ nebo „chovat se jako ovce“; metafora „poslušné ovce“ byla přitom po staletí ceněným ideálem. Samozřejmě existují zásadní rozepře v otázce, zda, jak a čím je možnost „hledat vlastní dobro vlastním způsobem“ omezena, podrobně to rozebereme v následující kapitole.

S individualismem pochopitelně souvisí mnoho dalších hodnotových orientací, jako je například hodnota, kterou v protikladu k dobám dřívějším přikládáme obyčejnému každodennímu životu, s tím související vyšší citlivost vůči utrpení, důležitost intimních vztahů a mnoho dalšího. Naším záměrem zde ale není vystihnout všechna specifika moderní identity. Soustředili jsme se jen na tu část, která se úzce týká svobody. Svoboda je totiž vlastně jen jiným výrazem pro individualismus, nebo přesněji: svoboda znamená úspěch či zdar individualismu, ať už jej chápeme jakkoli. Pro Hobbese znamenala svoboda podle jeho chápání individualismu „volnost“ a stejně tak dnes mluví psychoterapeut o svobodě, když se jeho klient zbaví vnitřních překážek či strachů, které mu brání být tím, kým chce skutečně být. Běžná rozlišení na vnější a vnitřní či politickou a psychologickou svobodu mohou mít svůj smysl, ale neměla by zakrývat skutečnost, že jde o projevy jednoho konstitutivního ideálu, který leží hlouběji než hranice mezi vědními obory.

2.9. Autenticita a hranice smysluplné volby

„Nemohu se jen tak rozhodnout, že nejsmysluplnějším jednáním bude kroucení mými prsty ve vlažném blátě.“

Charles Taylor

Ideál autenticity přikládá hodnotu životům a jednání, která zohledňují originální vnitřní „pocitová“ nastavení člověka, určitou „osobní rezonanci“, a je naopak podezřívavý k plně racionalizovanému jednání na jedné straně i k pasivně přejatému tradičnímu jednání na straně druhé. To může být (a často také bývá) pochopeno tak, že autenticita jednání spočívá právě v tom, že si ho člověk v souladu se svými pocity *zvolí*. Neboli: hodnota spočívá ve *volbě* samotné a je to *pocit*, kdo určuje, zda je správná. Taylor nazývá toto přesvědčení, že co kdo právě chce, to je platné, a nelze to nijak korigovat, „mírným relativismem“. Prostor pro individuální odlišnost a rezonanci je pochopitelně dán jen tam, kde jsou respektovány zákony a práva druhých lidí (a osobní pocitová tíhnutí, která je porušují, jako třeba osahávat děti nebo jíst lidi jsou považovány za úchylné a trestány). Mimo tyto hranice je však podle tohoto rozšířeného názoru povoleno vše a každá individuální volba je rovnocenně smysluplná. „Mírný relativismus“ je filosoficky živěn z jedné strany postmoderními teoriemi, které zpochybňují sám pojem pravdy či platnosti, jež by naše volba mohla nějak brát v potaz, a z druhé strany metodologickým individualismem ve vědě i v politické teorii, pro který je jednotlivec černou skříňkou. Kromě tohoto je samozřejmě podporován reklamním průmyslem, jemuž situace, kdy jsou všechny volby rovnocenně smysluplné, pomáhá zrovnoprávnit a podpořit takové volby, které by jinak mohly být považovány za banální, triviální, špatné, nesmyslné, konformní a podobně.

Jsem to však skutečně já sám, mé pocity, kdo *rozhoduje* o smysluplnosti mých voleb? Vzpomeňme si na kapitolu o identitě: jsem to já sám, kdo rozhoduje o tom, zda pro mě důležitou součástí mé identity bude skutečnost, že mám na hlavě 3 732 vlasů? Sotva, stejně jako se nemohu „jen tak rozhodnout, že nejsmysluplnějším jednáním bude kroucení mými prsty ve vlažném blátě,“ (Taylor, 2001, str. 36). Jistě, mohu se rozhodnout kroutit prsty ve vlažném blátě, neboť *mám pocit*, že je to dobrý nápad, protože se mi při tom na ně nachytají vzácné pozlacené pijavice. Pak to však už není pocit sám, kdo rozhoduje o smysluplnosti; je to tak, že můj pocit *připisuje* mému kýženému jednání určitý *význam* – možnost získat pozlacenou pijavici. Tento význam je ovšem korigovatelný,

neboť jestliže strávím život tím, že budu kroutit svými prsty ve vlažném blátě, aniž by se mi do nich někdy zakousla pozlacená pijavice, byl můj pocit, že je to dobrý nápad, zjevně mylný.

Podle Taylora spočívá zásadní omyl mírného relativismu v tom, že všechny lidské pocity a city přirovnává k pocitu bolesti. O bolesti nelze říct, že je správná či chybná, prostě ji jen takovým či onakým způsobem, v takové či onaké míře pociťuji. V pocitu bolesti se nemohu mýlit, neboť neexistuje nevnímání pocíťování, nepociťovaná bolest jednoduše žádnou bolestí není. Bolest je prostě „surovým faktem“ (*brute fact*). Oproti tomu výše zmíněný pocit, stejně jako většina citů, podle kterých se v životě rozhodujeme (včetně například lásky), jsou „význam-připisující“ (*import-attributing*). Pokud by všechny naše city, dojmy a pocity byly stejně jako pocit bolesti jen surovými fakty, pak by jediným možným vodítkem jejich hodnocení mohla být jakási kvalita citového vzrušení – určité touhy bych zkrátka pociťoval jako naléhavější než jiné. To je evidentní nesmysl, jak jsme už ukázali výše: často se rozhoduji proti své aktuální naléhavé touze v zájmu jiné hodnoty, kterou sice právě nepociťuji tak naléhavě, ale dobře vím, že je pro mne důležitější.¹³

Autenticita tedy nespočívá ve volbě samé. Volba je pro ni důležitá, avšak pouze na pozadí smysluplnosti, které není dáno touto volbou. „Věci získávají na významu na pozadí srozumitelnosti. Nazvěme toto pozadí horizontem. Z toho vyplývá, že jednou z věcí, které se nemůžeme dopustit, jestliže chceme dospět ke smysluplnému sebeurčení, je potlačit či popřít horizonty, které jsou pro nás pramenem smyslu věcí,“ (Taylor 2001). Podle Taylora o tom ostatně píše už Mill (2003) v eseji *O svobodě*: může být důležité, že si svůj život volím, avšak pokud nejsou některé alternativy smysluplnější než jiné, zůstává samotná myšlenka vlastní volby triviální, a tak i nekoherentní. „Dokonce i pocit, že smysl mého života pochází z toho, že byl zvolen ... tkví v poznání, že formování mého života obsahuje *nezávisle na mé vůli* něco ušlechtilého a smělého, a proto smysluplného,“ (Taylor 2001, str. 42).

O horizontech smyslu nerozhodujeme, horizonty odhalujeme. Princip autenticity tedy není principem mírného relativismu, předpokládá určitý pojem pravdy. „Na postmodernistické tvrzení, že otázky pravdy a spravedlnosti jsou stejně tak beze smyslu jako otázky o podstatě Boha, princip autenticity odpovídá, že zatímco jsme možná schopni komunikovat a jednat bez předpokladu ideje

¹³ Taylor (přinejmenším na tomto místě) podrobněji terminologicky nerozlišuje pocity, city, afekty, dojmy, vjemy, potřeby atd., domnívám se nicméně, že pro smysl tohoto argumentu (jímž je ukázat, že i citová oblast je vždy nějak propojena s racionalitou) to není podstatné.

Boha, do řečových aktů nemůžeme vstoupit bez toho, že bychom předpokládali nějaký pojem platnosti," (Ferrara, 1994, str. 135). Tyto horizonty smyslu samozřejmě nejsou něčím objektivním, absolutním, zcela na nás nezávislým; mají spíše dialogickou podobu, „pouze“ *odpovídají* na naše otázky po smyslu, které jim našim jednáním či přemýšlením směřujeme.

Autenticita není bez možnosti individuální volby myslitelná, sebeuskutečnění nemůže být nadiktováno zvnějšku; nicméně nespočívá v této volbě samotné. Složitý vztah mezi autenticitou a volbou ilustruje i to, že někdy ideál autenticity dokonce svobodu chápanou jako možnost volby citelně omezuje. Připomeňme původní myšlenku: existuje určitý způsob, jak být člověkem, který je *pouze mým* způsobem a já jsem vyzýván k tomu, abych žil život právě tímto způsobem a nikoli, abych imitoval někoho jiného. Tím však získává na váze věrnost sobě samému, věrnost tomu, co objevím jako smysluplné a pro mě hodnotné. Pokud nejsem takto věrný, mím se cílem svého života, uniká mi, co pro mě znamená být člověkem. „Morální ideál, který stojí v pozadí sebeuskutečnění, je ideálem upřímnosti člověka k sobě samému, ve specificky moderním smyslu tohoto pojmu," (Taylor, 2001, str. 21). Dnešní doba bývá kritizována mimo jiné proto, že lidem chybí heroický způsob života, tedy něco, pro co by stálo za to zemřít, ono Lutherovo: „Zde stojím a nemohu jinak.“ To však je dáno spíše záměnou autenticity s nesmyslným (jak jsme viděli) ideálem neomezené volby; autentická, hluboká identita nás naopak závažným způsobem zavazuje, někdy až do krajnosti. Autenticita je tedy na jedné straně ideálem tvorby a konstrukce, originality a odhalování a často i odporu ke společenským konvencím a uznávané morálce, zároveň však vyžaduje otevřenost vůči horizontům smyslu a věrnost svým vlastním hodnotám. Jakkoli může mezi těmito aspekty existovat pnutí, nejsou v rozporu. Tak mohl Václav Hrabě, asi jediný významný český beatnik, boříč různých myslitelných konvencí, napsat toto:

Uvidět ráno u Vltavy divoké koně

Vyjmenovat své lásky

a bude-li to třeba

nechat se zabít pro ně

Taylor jednoznačně píše, že takové identity, které se uzavírají záležitostí, které se soustředí jen na ryze individuální sebeuskutečnění a odmítají všechno, co jej přesahuje, jsou banální, a v posledku sebedestruktivní – nemohou nabídnout pocit smyslu. „Člověk, který v životě

hledá smysl a snaží se smysluplně určit sám sebe, se musí ocitát v horizontu důležitých otázek. To je sebedestruktivní pro takové formy současné kultury, které se soustřeďují na sebeuskutečnění *v opozici* vůči požadavkům společnosti či přírody a *vylučují* dějiny a vazby solidarity ... Jen pokud žiji ve světě, v němž na historii, potřebách mých bližních, požadavcích přírody, povinnostech občanství, výzvě Boha nebo něčem podobném rozhodně záleží, mohu si určit identitu, která není triviální," (Taylor, 2001, str. 43). Pro nás není v tuto chvíli důležité rozhodnout, je-li to vůbec možné, jaké horizonty má smysluplné sebeuskutečnění zahrnout (proto nebudeme otevírat související problém takzvaných „morálních zdrojů“, patrně nejkritizovanější místo v Taylorově filosofické koncepci), spíše potřebujeme zkoumat, zda si v odhalování těchto horizontů smyslu vystačí jedinec zcela sám.

2.10. Možnost kultivovat a korigovat osobní identitu zvnějšku

Názor, že další lidé, společnost či kultura mohou jednotlivce v jeho svobodě leda *omezit*, je stále velmi rozšířen. Má vícero intelektuálních zdrojů. Kromě atomistických restrikcí metodologického individualismu to je určitě také mezi liberály stále přežívající tradice kantovské autonomie, podle které jsou všechny důvody jednání, které neobstojí v individuální racionální zkoušce „zevšeobecnění“, nežádoucí heteronomií. Tentýž důsledek mají z druhé strany iracionální koncepce autenticity jako je například Sartrův existencialismus, podle nějž rozum v nejdůležitějších životních dilematech neposkytuje žádná vodítka, a člověk je tedy „odsouzen“ k osamocenému iracionálnímu (a tím svobodnému) rozhodnutí, ve kterém mu nikdo další nemůže pomoci.

Taylor nezpochybňuje ani skutečnost, že existují kategoricky platné morální zákony, ani skutečnost, že naše volby musíme často učinit iracionálně. Oba dva extrémy popisují platné a významné aspekty našeho mravního života; jsou to však pouze aspekty dílčí, nesmyslně a neoprávněně zobecněné. Sám Taylor uznává, že postkantovská deontologická etika, zejména Habermasova, dokáže nejlépe artikulovat onu část lidské racionality, která odůvodňuje *kategorickou* platnost některých mravních povinností jako nekrást či nezabíjet. Na deontologických úvahách není nic špatného, pokud neoznačíme kategorická dobra za jediné mravně relevantní otázky a veškerá ostatní jednání nevykážeme subjektivnímu vkusu a iracionální libovůli.

Stejně tak je na druhé straně relevantní Sartrův příklad mladíka, který je během války zcela rozpolcen rozhodováním, zda jít podpořit *Résistance*, nebo zůstat doma pomáhat své nemocné matce. Je to jedna z častých situací, kdy proti sobě stojí dvě nesouměřitelná, platná a konfliktní

dobrá. Rozum zde neposkytuje dostatečné důvody pro volbu jedné nebo druhé možnosti, volba *mezi* alternativami nemůže být jednoduše racionální. Je však omylem si myslet, že v této volbě nejsou přítomny žádné racionálně uchopitelné horizonty smyslu. Jakkoli je volba mezi těmito dvěma možnostmi arbitrární, obě musí být racionálně „způsobivé“, aby se vůbec mohly stát alternativami. Sartrův mladík vůbec neuvažuje o tom, že by si zvolil ještě něco třetího, například dovolenou na riviéře – to by byla skutečně iracionální, z hlediska rozumu zcela nezpůsobivá alternativa. „Radikální volba *mezi* silnými hodnoceními je celkem myslitelná, avšak nikoli radikální volba *těchto* silných hodnocení.“ (Taylor 1985, str. 29).

Mezi těmito dvěma póly nicméně stojí každodenní praktická racionalita, situační rozumnost, ve filosofii už od dob Aristotela nazývaná *fronésis*. Není tak přesná jako deduktivní logika, neboť se týká věcí, které „mohou být i jinak“ a logika se v ní snoubí s citem, který nelze příliš zkoumat filosofickými prostředky, s čímž se velká část filosofů vyrovnala tak, že ji prostě vykázala do oblasti iracionality. Jenomže intuice schopného státníka se zcela evidentně opírá o řadu racionálních úvah. Špatným řidičem je zase ten, kdo nepředvídá možné situace a reakce ostatních řidičů – zcela jistě je v tom racionální prvek, ovšem jen málokterý dobrý řidič tyto své těžko artikulovatelné intuitivně-myšlenkové procesy vůbec vnímá. Kde však je přítomný prvek racionality, tam je i možnost jej zlepšovat a korigovat. Dobrého státníka nebo řidiče nedělá pouze talent, ale vždy také získaná zkušenost. Situace lépe „čtu“, jestliže mám srovnání s jinými, ať už z vlastní zkušenosti, nebo i (ve státníkově případě) ze znalosti dějin. „Poznat zlo v začátcích nemůže kdokoli, ale právě jen zkušený státník,“ píše Aristotelés v *Politice*.

Co však platí pro politické či dopravní situace, platí tím spíše pro životní situace každého z nás. Patří mezi triviální lidskou zkušenost, že nám ohlédnutí za dosavadním životem může pomoci lépe se vyznat v tom, co chceme nyní; často máme s dalšími zkušenostmi „širší obzor“. Stejně tak nám však mohou zásadním způsobem „rozšířit obzory“ nejrůznější rozhovory s přáteli i soupeřníky nebo různé knihy, filmy, studie, články, diskuze, návštěvy, dokumenty, koncerty nebo představení. Mohou nás nadchnout pro nové hodnoty, nebo nám pomoci lépe pochopit své dosavadní, „spatřit se v zrcadle“ a pochopit něco o sobě, svobodněji a autentičtěji se rozhodnout nebo dokonce nalézt v životě smysl. Tyto všechny podoby „rozhovoru“ mohou naši identitu (a tedy i naši morální orientaci), zvnějšku korigovat, aniž bychom byli „heteronomně“ indoktrinováni.

Je důležité, že se skutečně jedná o *dialog* – nikoli, že bychom pouze vstřebávali informace z venku a ve svém nepřístupném nitru je potom soukromě zohledňovali ve své identitě. Naše morální mapa není zvnějšku zcela nepřístupná, neboť, jak jsme viděli, není dána pocity jakožto surovými fakty, ale pocity připisujícími význam. Tyto významy jsou ovšem v určité míře zvnějšku „čitelné“ – druzí je mohou číst z gest, reakcí, z jednání či vyjádření, při kterých se k nějakým hodnotám hlásíme. Zejména přátelské a partnerské vztahy, tedy vztahy s lidmi, kteří „do nás nejvíce vidí“, hrají pro mnoho z nás nezastupitelnou roli při průběžném korigování našeho jednání a identit. Jakkoli je přístup zvnějšku velmi omezený a i nejlepší přátelé se ve svých radách většinou mýlí, situace, kdy nás druhý člověk odhadne lépe a přesněji, než jsme sami aktuálně schopni, není zcela výjimečná.

Laitinen (2008) uvádí tyto hlavní nedostatky identity, které lze v principu kritizovat a napravovat: nekohorence, sebeklam, nemorálnost, existenciální nicotnost a neautentičnost. *Nekohorence* neznamena popírat konfliktnost našich silných hodnocení; může jít například o zmíněné vnitřní překážky, které mohou mařit to, co si skutečně ceníme. Například pokud kvůli pouhé lenosti zůstávám bydlet v nezdravém prostředí, které škodí zdraví mých dětí, na kterém mi záleží. *Sebeklam* s nekoherencí může úzce souviset: to, na co nejsme hrdí, například agresivní sklony nebo netradiční sexuální orientaci, často máme tendenci přehlížet. Proti sebeklamu lze vznést námitku, že pravda není při sebepojetí zásadní a že plodná lež může být lepší než depresivní pravda. S tím můžeme souhlasit a stále trvat na tom, že na pravdě záleží: „Plodné a pravdivé sebepojetí je lepší než plodné a iluzorní sebepojetí,“ (Laitinen 2008, str. 154). *Nemorálnost* identity znamená, že morální přesvědčení jsou v rozporu s racionálními principy spravedlnosti, jak se je pokouší formulovat deontologická etika – nemorální je identita vraha, zloděje atd. *Existenciálně nicotná* může být identita tehdy, jestliže zcela selhává při snaze zajistit dobrý, naplněný, smysluplný život – což, jak jsme viděli, může nastat zejména tehdy, jestliže neodhaluje či nerespektuje žádné horizonty smyslu. Konečně *neautentická* je například identita takového člověka, jehož dlouhodobé závazky – sebelepší a seberacionálnější – nicméně nejsou pravdivé z hlediska jeho emocí a hlubších porozumění, z hlediska jeho specifické osobní rezonance. Může jít také o nekoherenci, nicméně takovou, v níž silné hodnocení neodpovídá mému vnitřnímu hlasu. Například když volím dráhu právníka, neboť je to mým okolím vysoce ceněno, a zanechávám kvůli tomu touhy žít se hudbou, ačkoli bych se při takové životní dráze cítil mnohem lépe.

Toto vše je velmi dobře slučitelné s principem, že každý člověk je sám sobě poslední autoritou a odpovědnost za konečné „osamělé“ rozhodnutí, zda je kritika oprávněná a výstižná, z něj nelze sejmut. Zásadní otázka však zní, z *jaké společné půdy* můžeme vůbec tuto kritiku provádět. Podle Taylora je touto společnou půdou konstitutivní ideál autenticity, který je pro lidi žijící v moderní době „neodmítnutelný“ a všichni jej sdílíme¹⁴, jakkoli je zprvu a většinou neuvědomovaný a neartikulovaný. Právě nedostatečná ujasněnost a nedostatečná artikulace tohoto ideálu může vést k tomu, že je smysl spatřován v iracionální a domněle nekorigovatelné volbě. „Kultura narcismu žije podle ideálu, za nímž systematicky zaostává,“ (2001, str. 56). Společná půda tedy není žádnou pochybnou metafyzikou, dorozumění je možné nikoli proto, že by všichni lidé měli nějaké zakryté „pravé já“, jakousi univerzální esenci, ke které bychom se tímto obraceli. Dorozumění spočívá v tom, co jsme výše nazvali transcendentální argumentací, tedy že všichni již předem intuitivně sdílíme náhled, že něco je nepostradatelným předpokladem něčeho jiného, ale většinou o tom explicitně nepřemýšlíme. Protože sdílíme ideál autenticity a sdílíme i určitý pojem platnosti a společné horizonty smyslu, může nám Taylor ukázat, co intuitivně víme, tedy například, že to nejsme my sami, kdo rozhoduje o smysluplnosti kroucení prsty v blátě. Každý samozřejmě může přijít s lepším argumentem a ukázat, že je to ještě trochu jinak. Platnou námitkou však není, jestliže nyní přesto někdo všechny výše uvedené nároky popře a řekne, že jeho nejhlubším životním dobrem je iracionální a nekorigovatelná pocitová volba, že kroucení prsty v blátě dává smysl, protože *to on tak cítí a hotovo*. To zajisté může udělat; tím ovšem odmítl jakýkoli pojem nadindividuální platnosti a překročil hranice jakéhokoli možného dorozumění a dialogu. Pak nemá smysl psát ani číst takovéto úvahy a vůbec se s kýmkoli o čemkoli přit – zbývá jen si život soukromě procítit a hotovo.

Mohlo by se zdát, že zde zabíháme zbytečně hluboko do psychologie, přičemž naše cíle jsou politické. To by byl hluboký omyl. Je samozřejmé, že přátelské debaty, jaké jsme zmiňovali, rozhovory s terapeutem atd. jsou soukromou záležitostí, do níž nepřísluší politice a společnosti jakkoli přímo zasahovat. Zmiňovali jsme však také společensko-kulturní korigování identity. Čím více prostoru opustí kultura, jejímž cílem je (jakýmkoli způsobem a jazykem) artikulovat autenticitu jakožto ideál dobrého života a *podle pravdy* artikulovat horizonty smyslu, tím více prostoru

¹⁴ „V návaznosti na Nietzscheho lze říci, že bych byl skutečně velkým filosofem, kdyby se mi podařilo přetvořit stupnici hodnot. To by ale vyžadovalo redefinici hodnot, které se týkají důležitých otázek, a nikoli úpravu menu u McDonalda nebo módního oblečení pro příští rok,“ (Taylor, 2001).

získávají ti, jejichž cílem je manipulovat individuální identity podle jiných kritérií – zisku, moci atd. Hodnotově neutrální stát procedurálního liberalismu však nemůže mezi těmito motivy nijak rozlišovat a – pokud by byl skutečně důsledný – ústavně, finančně ani jakkoli jinak tuto kulturu a etiku autenticity podporovat.

Je potřeba sebekriticky dodat, že filosofie vůbec není nejvhodnějším nástrojem k artikulování etiky autenticity. „Klameme se, jestliže si myslíme, že filosofický či kritický jazyk je v tomto ohledu nějak ostřejší ... než jazyk básníků a romanopisců,“ (Taylor, 1989, str. 512). Obecnost kritického jazyka totiž vlastně neodpovídá jedinečnosti, která je autenticitě vlastní. „Vzestup normativního pojmu autenticity je spojen se zánikem fascinace formou, metodou, procedurou a zobecňujícím univerzalismem, který je typický pro kulturu autonomie, a přináší nový ideál platnosti, který je koneckonců spjat s „estetickým“ modelem exemplární jedinečnosti či osvětlující singularity,“ (Ferrara, 1994, str. 103). Jinými slovy – jedinečné postavy a charaktery uměleckého jazyka a jejich příběhy mají mnohem větší schopnost někoho oslovit, zasáhnout, stát se odstrašujícím příkladem, výzvou, závazkem či „exemplárním proroctvím“ – tedy vtáhnout adresáta do opravdového existenciálního dialogu o horizontech smyslu, nežli obecný (a proto nepřesný) a suchý jazyk filosofie.

Jednu nezastupitelnou společenskou úlohu však filosofie v obhajobě autenticity má: hájit ji proti reduktivním tendencím, které i k filosoficky nevzdělaným lidem pronikají skrze vlivné proudy ve vědě, politické teorii či v právu – hájit ji na jejich vlastní půdě, jejich vlastním, tedy kritickým jazykem. O to se dále pokusme v poslední kapitole.

KAPITOLA 3.

Selhání hodnotově neutrálního státu

„Výsledkem [hodnotové neutrality státu] je zvláštní neartikulovanost jednoho z konstitutivních ideálů moderní kultury.“ Charles Taylor

V první kapitole jsme nastínili důvody, které vedly liberály v průběhu několika století k přijetí názoru, že stát, který respektuje svobodu jednotlivce, musí být hodnotově neutrální a nezastávat žádnou představu dobrého života. Ve druhé kapitole jsme se pokusili ukázat, že svoboda dnes čerpá svou platnost a svůj smysl z ideálu autenticity, který je specificky moderním, pluralitním ideálem dobrého života, přičemž individuální realizace tohoto ideálu předpokládá určité před-individuální společensko-kulturní podmínky. V této, poslední kapitole se pokusíme naznačit několik důvodů, proč není možné spoléhat na to, že se tyto společensko-kulturní podmínky budou nadále samovolně udržovat, jestliže je politická teorie vyřadí ze svého zájmu a otevřeně se nepřihlásí k ideálu autenticity – naopak ukážeme, proč idea hodnotově neutrálního státu tyto podmínky postupně podemílá.

Není však na nás, abychom předložili nezvratné důkazy. Jsou to obhájci hodnotově neutrálního státu a negativního pojmu svobody, kdo musí představit dostatečné důvody, proč z moderního ideálu svobody, který zřetelně obsahuje pozitivní aspekt, hlubší smysl, vybrat pro politickou teorii pouze část – jinak by to byla nesmyslná svévole. Nejprve se proto zaměříme na možné argumenty pro hodnotově neutrální stát a proti společné představě dobrého života.

3.1. Sporné předpoklady klasického liberalismu

V první kapitole jsme ukázali, že argumenty proti pozitivní formulaci svobody jsou založeny na předpokladech antropologického atomismu; asi jedině Berlinova argumentace vycházející z plurality konfliktních hodnot nemusí být závislá na tomto antropologickém stanovisku. Zároveň jsme ve druhé kapitole ukázali, že atomismus je uměle reduktivním postojem, který popírá důležité aspekty reality. Je nicméně představitelné, že by mohly existovat závažné důvody, které nás opravňovaly k přijetí

reduktivního stanoviska, a tak i hodnotové neutrality. Můžeme takové důvody v motivacích atomistů vysledovat? Zdá se, že nikoli.

V motivaci všech smluvních teorií, od Hobbesa přes Kanta až po Rawlse, jsme viděli touhu po prokazatelné univerzální platnosti. Jak víme, dnes už tuto ambici nemá ani Rawls. Tato touha stojí na předpokladu, že existuje nutná vazba mezi platností a prokazatelností. Viděli jsme však v minulé kapitole, že podstatnou platnost má mnohdy i to, co nelze nepochybně prokázat či dokonce vůbec plně artikulovat. „Exemplární proroctví“ může být stejně tak platné, jako věty matematiky; bereme-li v potaz skutečné *uznání* platnosti liberální ústavy občany, pak je zajisté exemplární proroctví ještě účinnější než abstraktní racionální prokazatelnost. V každém případě dnes již nelze „přijmout předwittgensteinovskou ideu neutrálního jazyka souměřitelnosti, v němž se může bez ztráty smyslu provádět testování tvrzení a norem z různých kontextů“ (Ferrara, 1994. Str. 134), a vůbec ideu jediného prvního principu – tedy donedávna velmi oblíbenou filosofickou snahu „rozdojit kozla“. S touhou po univerzálnosti souvisí i představa, že relevantní prvky politické teorie musí ústit ve všeobecně platné právní předpisy, a tak být mimo jiné vymahatelné. Ideál autenticity, jak jsme viděli, ponechává důležitost a platnost kategorickým právním předpisům, nicméně týká se i oblasti jedinečné exemplární morálky, která je z principu nevymahatelná.

Pochopitelnějším důvodem je snaha o nestrannost v hodnotově neutrálním státě. „Mnoho autorů ... souhlasí s tezí, že princip rovnosti či vyloučení diskriminace by byl porušen, kdyby společnost sama zastávala tu či onu představu o dobrém životě. Rovnalo by se to totiž diskriminaci, neboť považujeme za samozřejmé, že v moderní pluralitní společnosti existuje široká paleta názorů na to, co vytváří dobrý život. Jakýkoli názor prosazovaný společností jakožto celkem by byl vždy jen názorem některých občanů, a ne ostatních. A kdyby tito posledně zmínění občané viděli, že jejich názorům je odpírána oficiální podpora, nejednalo by se s nimi ve skutečnosti se stejnými ohledy jako s jejich spoluobčany vyznávajícími etablovaný názor,“ (Taylor 2000, str. 472). Problém je v tom, že naprostá nestrannost není možná, i vláda hodnotově (domněle) neutrálního státu vždy někomu straní. Vždyť už atomistické východisko není v žádném případě nestranné, neboť bere legitimitu zmiňovaným bezprostředně společným dobrům. I kdybychom měli sebelepší důvody, proč je potřeba upřednostnit dobra individuální, je zřejmé, že straníme těm, pro něž nejsou bezprostředně společná dobra tolik důležitá, na úkor těch, pro něž jsou taková dobra důležitou součástí identity. Intuitivní úsilí o nestrannost je samozřejmě hodnotné, je ho však třeba formulovat jinak – zda je vláda dostatečně *pluralitní*; k tomu se záhy vrátíme.

Hayekův důraz na omezenost poznání je důležitý, viděli jsme nicméně, že autenticita tento fakt plně respektuje; uznává podstatné limity nejen v poznání druhých, ale dokonce i sebe sama. Jak jsme ovšem uvedli, z principiální nemožnosti podchytit *všechny* konkrétní motivace konkrétních lidí a *celou* jejich „hodnotovou stupnici“ nijak neplyne principiální nemožnost zkoumat, jak lidé své hodnoty, potřeby a cíle formulují a zda přitom více či méně respektují ideál autenticity.

Za Berlinovým odmítnutím pozitivní svobody, jak jsme viděli, stojí přesvědčení, že v jádře všech politických teorií seberealizace se nachází představa jakéhosi vyššího, pravého já. Berlin tak předpokládá, že možné jsou pouze dvě alternativy: buďto je vůle empirického vědomí ničím neomezena, anebo se již snažíme empirické vědomí podřídít jakémusi jeho pravému účelu, jakési jeho předchůdně existující přirozenosti či esenci. Viděli jsme ovšem, že autenticita není ani jedním. Prvek odhalování, který je v ní přítomen, se týká jednak poznání a uznání svých *empirických* pocitů, jednak dialogického respektu k mnohým horizontům smyslu. Z toho nijak neplyne, že máme jen jednu pravou možnost, jak být sami sebou, do které se musí naše empirické já strefit. Liberalismus spočívá v tom, že svobodu nadřadíme pravdě, nikoli že „pravdu“ ve smyslu či méně klamně, smysluplně či autentické identity zrušíme. Liberál se domnívá, že svobodně zvolená identita je lepší než sebepravdivější identita vnucená. Pořád ale může tvrdit, že svobodně zvolená a pravdivá identita lepší než svobodně zvolená a iluzorní identita.

Zbývá strategický motiv, patrný u Berlina i Hayeka – nepřipustit v otázkách svobody debatu o pravdě také proto, abychom se drželi co nejdále od nepřátel svobody. Je pravda, že oba autoři měli jistě ještě čerstvě v paměti mrazivá (pro studenty ve třetí říši ovšem vábivá) Heideggerova slova, ke kterým ho vedly jednostranné úvahy o pravdě a autenticitě: „Pojem svobody se vrací k pravdě, z níž vyplývá vazba a služba.“ Jak jsme ale už uvedli, tento strategický motiv až příliš připomíná falešný pocit bezpečí za dobře opevněnou Maginotovou linií. Dogmatické trvání na tom, že svoboda je hodnotná bez ohledu na možnost dojít k nějaké smysluplné autentické existenci, může naopak vést k oslabení důvěry ve svobodu; koneckonců Němci se před válkou zřekli svobody mimo jiné právě kvůli masivní ztrátě výhledu na smysluplnou seberealizaci¹⁵, kterou si se svobodou přestali jakkoli spojovat.

¹⁵ Přesněji sebe-utvoření, abychom neevokovali nějaké teleologické souvislosti.

3.2. Autenticita, pluralismus a negativní svoboda

Řekli jsme, že důsledná nestrannost je nemožná. Koneckonců, už i negativní teorie svobody vylučuje mnoho individuálních představ o sebeuskutečnění – přinejmenším všechny ty, které nejsou nesený duchem tolerance vůči protikladným představám o dobrém životě. Proto také liberální společnost nikdy neměla a nikdy ani nebude mít legitimitu od všech svých členů – je prostě potřeba si připustit, že liberalismus je nakonec vždy „bojovnou vírou“. Zásadně se však liší od všech ostatních „bojovných věr“, které se kdy v dějinách objevily: „Liberalismus, a to je dnes třeba zvláště připomenout, je svrchovaně šlechetný: je právem, jež většina udílí menšinám, a je tedy nejvznešenějším hlasem, který na zemi kdy zazněl.“ V liberalismu se státní moc stará „třeba i na svůj úkor, aby ve státě, který ovládá, bylo dost místa pro životy těch, kteří nemyslí a necítí v souladu se státem, se silnějšími, s většinou,“ (Ortega y Gasset, 1993, str. 72). Liberalismus by nebyl šlechetný, ale hloupý, mařil by sám sebe, kdyby toto právo udílel i těm, kdo jej chtějí zničit; to je zřejmé. Znamená přijetí společného ideálu pozitivní svobody další, nepřijatelná omezení?

Odpověď má dvě úrovně. Pokud se pouze oficiálně a artikulovaně přihlásíme k autenticitě ve smyslu místně nesituovaného konstitutivního ideálu, klasický liberál by neměl nic namítat: je to vlastně plně v souladu se zmíněným Millovým principem, že donucovat lze pouze z důvodu sebeobrany; neboť jde jenom o otázku uznání něčí identity. Jediní, komu je odepřena „oficiální morální podpora“ jsou přitom ti, kteří vědomě chtějí být neautentičtí, mělcí, konformní, k sobě samým neupřímní, nekonzistentní atp. I takoví se pochopitelně najdou. Například zpěvák Jarvis Cocker se snaží adresátku písně přesvědčit k sexu mimo jiné slovy: „I never said I was deep, but I am profoundly shallow. My lack of knowledge is vast and my horizons are narrow.“ Jsme nedostatečně liberální, jestliže hlubokou autentickou identitu považujeme za méně hodnotnou než identitu mělkou a konformní? Upíráme tím Cockerovi uznání, na které má právo? Všimněme si paradoxní věci: je to právě sám Cocker, kdo přistupuje na pravidla hry a uznává existenci společného ideálu tím, že se staví *proti* němu do opozice; jenom *vůči* tomuto ideálu paradoxně získává uznání, o které usiluje – uznání rebela. Ať už jde o nadsázku a situační komiku, nebo je text myšlen smrtelně vážně – Cockerova píseň vznikla jen díky dialogu s určitými více či méně závaznými hodnotami. Jedním z nejhloupějších omylů dnešní doby je představa, že pluralitě a rozmanitosti se nejlépe daří tam, kde nás nic nezavazuje a kde proto není potřeba se vůči ničemu vymezovat. Společně sdílený ideál autenticity tedy nejenže neomezuje pluralismus, spíše jej podporuje. Je totiž splněna důležitá podmínka: ve světle tohoto ideálu nejsou a nemohou být

potlačování (tolerantní a pluralismus uznávající) jeho oponenti. Jestliže autenticita předpokládá negativní svobodu, nemůže se stát nekritizovatelným a vymahatelným ideálem, nemůže představovat „tyranii převládajících citů“ – ani tehdy, když se stane kanonickým ideálem společnosti. Takový ideál je zcela v souladu s nároky Listiny základních práv a svobod: „(1) Stát je založen na demokratických hodnotách a nesmí se vázat ani na výlučnou ideologii, ani na náboženské vyznání. (2) Základní práva a svobody se zaručují všem bez rozdílu pohlaví, rasy, barvy pleti, jazyka, víry a náboženství, politického či jiného smýšlení, národního nebo sociálního původu, příslušnosti k národnostní nebo etnické menšině, majetku, rodu nebo jiného postavení.“ Může se zdát, že na této rovině nejde o politicky relevantní ideál, neboť postrádá jakoukoli právní vymatelnost – níže se pokusíme obhájit, že i toto patří do politické a nikoli jen morální teorie.

Nyní se však zaměříme na takovou podobu autenticity, která má jednoznačně politické konsekvence a porušuje Millův princip. Viděli jsme, že autentické individuální sebeuskutečnění nelze redukovat na uspokojování tzv. rozložitelných dober, ale že součástí individuální identity mnoha lidí může být kolektivní identita zahrnující určitá neredukovatelně společenská dobra. Například zmiňované jazykové seburčení Québécoisů, které omezuje anglofonní školství, aby zachovalo frankofonní kolektivní identitu. Tím je zajisté částečně omezena nebo znesnadněna možnost individuálního seburčení pro ty, kdo by chtěli sebe nebo své děti vzdělávat v angličtině a pro společnou jazykovou identitu nemají pochopení. Podobně je například v Německu velmi striktně omezena možnost volit si architektonické prvky svého vlastního domu, aby byla zachována architektonická identita místa. Představuje tento mechanismus, jak zabránit nevkusnému „podnikatelskému baroku“, nepřípustné omezení osobní svobody? Většina Němců to tak patrně nepociťuje.

Autenticita zde, možná paradoxně, respektuje pluralismus hodnot více než stanovisko klasického liberalismu. Taylor se (v plném souladu s Berlinem a navzdory Millovi domnívá), že nic, ani negativní svoboda, nemůže být jediným principem, kterému vše podřídím. „Nemám žádný problém s myšlenkou, že nabídka co největší palety různých způsobů života a různých představ o dobru je důležitým cílem. Ale musím se rýpat v představě, že je to jediný pravý cíl, tedy že se někdy nemusí skládat s jinými cíli, které požadují jeho omezení ... Celý styl morálního myšlení, který je navzdory všem odlišnostem společný Benthamovi i Kantovi, tedy že má smysl hledat jediný princip etiky, ze kterého může být všechno odvozeno, je už ve své podstatě hluboce pomýlený,“ (Taylor, 2004, str. 250). Autenticita respektuje negativní svobodu, neboť architektonické restriktce

neomezují žádné zásadní oblasti svobody jako je vyznání, názor atd. Potřeba odlišovat různé závažné svobody se může jevit jako ošidná věc – je však pro liberalismus dávno samozřejmá. Jinak by totiž, jak říká Taylor, byla (někdejší) komunistická Albánie zřejmě svobodnější zemí než Velká Británie. Neboť počet jednání, kterým je ve velké Británii dennodenně zabráněno na milionech semaforů, kde padne červená, patrně převyší počet případů, kdy je Albáncům znemožněno účastnit se náboženských obřadů.

3.3. Potřeba artikulovaného morálního ideálu

Vraťme se nyní k otázce autenticity jakožto „pouhého“ morálního ideálu, který nemusí obsahovat žádná omezení osobní svobody v zájmu neredukovatelně společenských dober. Jak jsme naznačili v minulé kapitole, „artikulovanost [ideálu autenticity] má morální smysl: nejenže koriguje eventuální špatné názory, ale také činí sílu ideálu, jímž už lidé žijí, hmatatelnější a životnější, čímž je povzbuzuje k tomu, aby byl jejich život plnější a integrálnější,“ (Taylor, 2001, str. 28). Tento morální smysl má samozřejmě politický dopad – bez společenských a kulturních podmínek pro vznik autentické identity nebudou lidé schopni uskutečňovat své právně přiznané negativní svobody.

Nabízí se ovšem otázka, zda nestačí potřebnou společensko-kulturní kultivaci identity prostě přenechat spontaneitě občanské společnosti a kultury, a oddělit je od povinností státu a jeho ústavy. Toto stanovisko zastává mnoho z těch, kteří těmto „podmínkám svobody“ jinak přikládají klíčový význam. Například Ernst Wolfgang Böckenförde, dlouholetý německý ústavní soudce a filosof práva, jednoznačně píše, že hodnotově neutrální stát „jako svobodný stát může (...) existovat, jen pokud se svoboda, již zaručuje svým občanům, reguluje zevnitř, z morální podstaty jednotlivce a z homogenity společnosti,“ (2006, str. 21). Tyto podmínky však podle něj liberální stát není schopen nijak zaručit, a proto je jeho přežití odkázáno na existenci významných subkultur, které je udržují; Böckenförde má na mysli zejména náboženství, konkrétně tolerantní, liberální podobu křesťanství. Tím ovšem připouští, že liberální stát je vydán napospas procesům, které nemůže nijak ovlivnit: „Svobodný, sekularizovaný stát žije z předpokladů, které sám nemůže garantovat.“ Je určitě dobré, pokud Böckenförde tyto limity vědomě uznává – mnoho obhájců formálního pojmu svobody si ji totiž nepřipouští, ačkoli intuitivně potřebu sociálního hodnotově-

institucionálního tmelu pociťují, což se projevuje v mnohdy velmi zvláštním a jen málo konzistentním propojování liberálních a konzervativních politických názorů.

Důvěra a spoléhání na občanskou společnost však přehlíží velmi podstatnou skutečnost. „Hodnotově neutrální stát“ ve skutečnosti není k tomuto „spontánnímu“ vytváření morálních podmínek svobody netečný, ale významně jej komplikuje a je za „zvláštní neartikulovanost jednoho z konstitutivních ideálů moderní identity“ spoluzodpovědný. Jestliže na stát nahlížíme jako na pouhou strukturu „procedur“, které mají propojit a hierarchizovat rozličné individuální zájmy, volíme tím jazykovou hru, ve které není pro otázky konstituce těchto zájmů, tedy pro morální otázky, místo. Je potřeba si uvědomit, že všechny instituce, které různým způsobem pomáhají artikulovat ideál autenticity – od kultury přes občanské vzdělávání, humboldtovské pojetí univerzity až po veřejnoprávní média – dnes existují nikoli *díky*, ale spíše *navzdory* ideji hodnotově neutrálního státu, jazyková hra procedurálního státu je. Začne-li převažovat procedurální zdůvodnění legitimacy liberálně-demokratického režimu, dostávají se obhájcí těchto institucí do „diskurzivní nevýhody“, která může být fatální – vzhledem k tomu, že v omezeném prostoru mediálního dialogu není možné vstupovat do velké argumentační hloubky. V posledních letech můžeme napříč liberálními zeměmi sledovat velmi rychlou demontáž těchto institucí, která je živena argumentací, která se (kromě reduktivního ekonomického hodnotového slovníku) opírá mimo jiné právě o negativní vymezení svobody.

Navíc, jestliže budeme potřebu negativní svobody a potřebu etiky sebeuskutečnění zdůvodňovat ze dvou zcela jiných stran, může kdykoli vzniknout dojem, že spolu nesouvisí nebo že jsou dokonce ve sporu. To už můžeme leckde pozorovat. Například Pierre Manent tváří v tvář zmíněným problémům navrhuje zaujmout k liberalismu „lhostejný“ postoj. Ten chápe jako postoj hluboce poučený o obtížích, které s sebou liberalismus nese, a o *hranicích jeho kompetence*. Konkrétně je podle něj potřeba vyhledat a pojmenovat „ty složky lidského světa, které se ze své podstaty vzpírají liberální mobilizaci.“ Čím více bude politická svoboda-nezasahování vnímána jako jedna z nutných záruk svobodného, smysluplného a morálního sebeuskutečnění, tím menší bude pravděpodobnost, že v rámci nějaké příští morální obrody společnosti na negativní svobodu jaksi zapomene.

Závěr

Představili jsme takovou koncepci liberalismu, která na rozdíl od všech citovaných liberálních teorií celá nestaví na atomistickém ontologickém stanovisku, ale vychází z holistického fenomenologického přístupu. Základem takto pojatého liberalismu není pouze ideál negativní svobody, ale hlouběji je to ideál autenticity. Ukázali jsme nicméně, že negativní svoboda je s ideálem autenticity slučitelná, autenticita totiž negativní svobodu předpokládá. Předvedli jsme, že jakkoli ideál autenticity představuje půdu, ze které je možné částečně korigovat individuální identitu, nejde o žádný teleologický koncept, autenticita je spíše sebe-utvářením nežli sebe-uskutečněním. Dále jsme ukázali, že ideál autenticity respektuje plně Berlinův motiv plurality konfliktních hodnot a v rozhodující míře také Hayekův motiv omezenosti individuálního poznání. Autenticita sice není v souladu s ideálem hodnotově neutrálního státu, ukázali jsme však, že představa hodnotově neutrálního státu je sporná, neboť diskvalifikuje taková dobra, která nejsou rozložitelná na dobra striktně individuální. Původní motiv hodnotově neutrální státu, tedy možnost společně žít bez ohledu na odlišná přesvědčení, je respektován. Pokusili jsme se dále ukázat, že nelze spoléhat na spontánní udržování tohoto ideálu občanskou společností, ale že je nutné, aby se tento ideál promítnul do politické teorie, a v důsledku také do toho, jakým způsobem je ve veřejné debatě legitimován liberálně-demokratický režim. Tato korektura nevede mimo liberalismus, ale v mnohém pouze explicitně stanovuje to, co liberalismus implicitně předpokládá.

Literatura:

Aron, R. (1992): *Esej o svobodách: zkoumání moderní civilizace*, Archa, Bratislava.

Berlin, I. (1999): *Čtyři eseje o svobodě*, Prostor, Praha.

- (1994): *Introduction*, v: Tully (1994)

Böckenförde, E. W. (2006): *Vznik státu jako proces sekularizace*, CDK, Brno.

Brink, B. (1996): *Spravedlnost a solidarita. Diskuze v politické filosofii mezi liberály a komunitaristy*, v: Velek (1996)

Constant, B. (1988): *The Liberty of the Ancients Compared with that of Moderns*. v: Constant (1988): *Political Writings*, Cambridge university Press.

Dahrendorf, R. (2008): *Pokoušení nesvobody. Intelektuálové v časech zkoušek. H&H, Praha.*

Doleček, P. (2010): *Individualismus u Hayeka*, FFUK, Praha – diplomová práce.

Gray, J. (1999): *Liberalismus*, Občanský institut, Praha.

Erikson, E. (1958): *Young Man Luther*, in: Laitinen (2008)

Fay, B. (2002): *Současná metodologie společenských věd*, SLON, Praha.

Ferrara, A. (1994): *Autenticita a projekt moderny*, v: Velek (1997)

Flanagan, O. (1996): *Self-Expressions: Mind, Morals and Meaning of Life*, v: Laitinen (2008)

Frankfurt, H. (1982): *Freedom of the Will and The Concept of a Person*, v: Laitinen (2008)

Hayek, F. (1960): *The Constitution of Liberty*, v: Doleček (2010)

- (2008): *Cesta do otroctví*, Praha.

- (1948): *Individualism and Economic Order*, v: Doleček (2010)

Herder, G. J. (1877): *Ideen* v: Taylor (2001).

Hobbes, T. (1953): *Leviathan*, London.

- Hrubec, Marek** (2001): *Kontextualizace svobody, teorie Charlese Taylora na pozadí diskuze mezi liberalismem a komunitarismem*. Disertační práce FF UK, Praha.
- Kant, I.** (1992): *Základy metafyziky mravů*. Praha.
- (1999): *K věčnému míru*. Praha.
 - (1784). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, v: Berlin (1999).
- Kis, J., ed.,** (2000): *Současná politická filozofie*, Oikoymenh, Praha.
- Laitinen, A.** (2008): *Strong Evaluation Without Moral Sources. On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Locke, J.** (1992): *Dvě pojednání o vládě*, Svoboda, Praha.
- Manent P.** (2009): *Le liberalisme dans l'histoire politique de l'Europe*, CEFRES, Praha.
- Mill, J. S.** (2003): *Utilitarianism and on Liberty*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Michael R.** (1980): *Hobbes and the Doctrine of Natural Rights*, Western Political Quarterly, Vol. 33, No. 3.
- Ortega y Gasset, J.** (1993): *Vzpouřa davů*, Praha.
- Petrusek M.** (2006): *Společnosti pozdní doby*, SLON, Praha.
- Ranke L.** (1957), *Französische Geschichte*, Andreas, Wiesbaden, v: Böckenförde (2006)
- Rawls, J.** (2005): *A Theory of Justice*, Harvard.
- Taylor, Ch.** (1976): *Responsibility for Self*, v: Laitinen (2008).
- (1985): *Human Agency and Language*, v: Laitinen (2008).
 - (1989a): *Sources of the self. The Making of the Modern Identity*, Harvard U. P., Cambridge.
 - (1989b): *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, v: Taylor (1995).
 - (1990a): *Invoking Civil Society*, v: Taylor (1995).
 - (1990b): *Irreducibly Social Goods*, v: Taylor (1995).
 - (1995a): *Omyl negativní svobody*, v: Filosofický časopis, ročník XLIII, č. 5.

- (1995b): *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, London.
 - (2000): *Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy*, v: Kis (2000), s. 465 – 495.
 - (2001): *Etika authenticity*, Filosofia, Praha.
- Tully, J.** (1994): *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Press Syndicate of University of Cambridge, Cambridge.
- Velek J.**, ed., (1996): *Spor o liberalismus a komunitarismus*, Filosofia, Praha.
- Velek J.**, ed., (1997): *Etika autonomie a authenticity*, Filosofia, Praha.
- Weber, M.** (1998): *Metodologie, sociologie a politika*, Oikoymenh, Praha.
- Weinstock, D. M.** (1994): *The Political Theory of Strong Evaluation*, v: Tully (1994)
- Wood, A. W.** (2000): *Kant's Practical Philosophy*, v: Ameriks (2000) *The Cambridge Companion to German Idealism*, CUP, Cambridge